دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة

— ١٦ —

ابن باجه
والفلسفة المغربية

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

بيروت

١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م

الفهرست

دراسات قصيرة في الادب والتاريخ والفلسفة

١٦

ابن باجه

والفلسفة المغربية

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

بيروت

١٣٦٤ ﻫ ـ ١٩٤٥ م

يطلب من مكتبة منيمنه ـ شارع المعرض * بيروت

الكلمة الاولى

رد وتعليل

قال لي بعضهم مرة : يظهر على هذه الدراسات شيء من العجلة ، فأجبته بما بدّل رأيه . ثم سمعت هذه « الرأي » بضع مرات اخر . ومن امد قريب اتتني رسالة من احد الناشرين في لندن يذكر فيها ان اسعار هذه الدراسات اصبحت بالاضافة الى سوق لندن باهظة جداً ، وهذا بلا ريب يحول دون انتشارها .

ولقد حاولت من قبل ان اترك تعليل « الايجاز » لا السرعة في هذه الدراسات واترك تعليل ارتفاع سعرها بالاضافة الى اسعار انكلترة ، لقلة الجدوى في اعلانه . اما الآن فقد اصبح النقد تحديا فوجب الرد ، ان لم يكن للدفاع عن وجهة نظر فلاظهار الحقيقة على الاقل .

تطبع هذه الدراسات على ورق يُشترى من السوق السوداء . اذكر اني اشتريت في اول العام الماضي ماعون ورق بمائة وخمس ليرات سورية ، اي بسبعة اضعاف الثمن الذي تهب الحكومة به هذا الورق للذين لا يحتاجون اليه ، ولو كانوا يحتاجون اليه لما باعوه .

من اجل ذلك فقط كان همي الاول حين ابدأ اعداد دراسة ما للطبع — لان مواد هذه الدراسات مجموعة منسقة في اماكنها منذ زمن بعيد جداً — ان تكون على اوجز ما يمكن اقتصاداً بالورق الابيض . وكثيراً ما اقرأ الدراسة مرات متتالية حتى اجد كلمة يستغنى عنها فاحذفها ، او جملة متعددة الكلمات فاقلل من عدد كلماتها ، وهكذا نرى ان هذه الدراسات تشكو في الحقيقة من البطء لا من السرعة .

ثم ان قوماً منا اصبحوا يحبون «الاسلوب المتمطي» ، يقرأه احدهم وهو مستلق في فراشه ليستدرج به النوم الى جفونه ، فاذا ران الوسن على عينيه وغفل عن قراءه بضع كلمات او بضعة اسطر او بضع صفحات ايضاً لم يضطرب معني ما

يقرأه، ولم يلحظ هو انه قد فاته خير كثير . فاذا دعي هذا الشخص الى قراءة رسالة اضطر صاحبها الى ان يضع اكثر ما يمكن من المعاني في اقل ما يمكن من اللفظ ، رأى عليها — ولا غرو — اثر الجهد فظنه قصوراً من صاحبها ، سامحه الله.

انا اعرف ان في هذه الدراسات نواحي نقص ، وكم كنت اود لو ان الناقدين كشفوا عن هذه لاتجنبها فيكونوا قد اسدوا الي ايادي بيضاً ، لا يداً واحدة . ولعلهم فاعلون ان شاء الله .

٢٢ جمادى الاولى ١٣٦٤

٤ ايار ١٩٤٥

من مصادر هذه الداسة ومراجعها

ابن باجه ب = مجموع رسائل لابن باجه ، مخطوطة في مكتبة برلين العامة رقم ٥٠٦٠ .

ابن باجه ق ــ المقالة الاولى من تدبير المتوحد ، بالمكتبة التيمورية في دار الكتب بالقاهرة رقم ٢٩٠ اخلاق

قلائد ــ قلائد العقيان للفتح بن خاقان ، باريس ١٢٧٧ ﻫ

ابن طفيل ــ قصة حي بن يقظان لابي بكر بن طفيل ، دمشق ، مطبعة ابن زيدون ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٤ ﻫ ، ١٩٣٥ م

ابن خلكان ــ وفيات الاعيان لابن خلكان ، المطبعة الاميرية ١٢٧٥ ﻫ

القفطي ــ اخبار العلماء بأخبار الحكماء استخرجه Julius Lippert ليبسك ١٩٠٣

طبقات ــ طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة ، مصر ، المطبعة الوهبية ، الطبعة الاولى ١٢٩٩ ﻫ ، ١٨٨٢ (جزءان)

المقري – نفح الطيب من غصن الانـدلس الرطيب لابي العباس احمـد المقري ، مصر ، المطبعة الاميرية .

ابن خلدون ـــ مقدمة ابن خلدون ، بيروت، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠

* * *

الامالي – مجلة الامالي ، بيروت ، السنة الاولى ، العدد الحادي عشر في ١١ تشرين الثاني ١٩٣٨ .

ده بور – تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ت . ي . ده بور ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ .

د . م . أ . – دائرة المعارف الاسلامية ، نقلها الى العربية محمد ثابت الفندي الخ .

Munk = Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1927.

Ueberweg = Gruendriss der Geschichte der Philosophie, 2 Teil, 11. Aufl., Berlin 1928.

De Boer = The History of Philosophy in Islam, by Dr. T. J. De Boer, trans. into Eng. by Ed. R. Jones, London 1933.

GAL = Geschichte der arabischen Literatur, von Carl Brockelmann.

Renan = Averroès et l'averroisme, Paris 1925.

Sarton = Introduction to the History of Science.

Wulf = History of Medieval Philosophy, by Wulf, Trans. into Eng. by Ernest C. Massenger, 2 vols. N.Y. 1926,

Enc. Isl. = Encyclopedia of Islam (Eng. Ed.)

Enc. R. E. = Encyclopedia of Religion and Ethics.

Etc. Etc. Etc.

١٠ المغرب ومعالم تاريخه

يتناول « المغرب » على الحقيقة النصف الغربي من حوض البحر الابيض المتوسط، يتناول من افريقية طرابلس الغرب وتونس والجزائر ومراكش، ومن اوروبة جنوبي ايطالية وصقلية وشبه جزيرة ايبرية او الاندلس (اسبانيا والبرتغال) . بين هذه الحدود كان الادب المغربي والفلسفة المغربية يترددان في اثناء تاريخهما المتطاول .

*

ويقع تاريخ المغرب ، ككل تاريخ آخر ، في ادوار يحسن ان نوجز عليها الكلام حتى تصل بنا الى ايام ابن باجه : الفيلسوف المقصود بهذه الدراسة .

١ . الفتح : تغلب العرب نهائياً على مصر عام ٢٥ للهجرة (٦٤٦ م) ، فاندفعوا يناجزون البيزنطيين في طرابلس الغرب وتونس وما وراءهما . وساعد البيزنطيين جموعُ البربر — سكان شمالي افريقية الاصليون — فلم يستطع عُقبة بن نافع ان يستولي على القيروان، في جنوبي تونس ، الا بعد ربع قرن (عام ٥٠ للهجرة ، ٦٧٠ م) . ولم يتم للعرب الاستيلاء على جميع شمالي افريقية الا نحو عام ٨٣ للهجرة (٧٠٢ م) .

بعدئذ بدأ العرب بفتح الاندلس ، فاستطاع طارق بن زياد وموسى بن نصير ان يبسطا ظل العرب على الاندلس كلها في عامين اثنين من اوائل ٩٢ الى اواخر ٩٣ للهجرة (٧١١ — ٧١٣ م) .

ب . عصر الولاة : من عام ٩٢ الى ١٣٨ للهجرة (٧١١ — ٧٥٦ م). لما خضعت الاندلس للعرب اخذوا يرسلون اليها الولاة . ولكن الاحوال بدأت بالاضطراب لأن الفاتحين حملوا معهم عصبياتهم ، فوقع الخلاف بين اليمانية والنزارية . على ان الجميع كانوا يقرون لسلطان الامويين في دمشق . وتقلب على الاندلس عشرون واليا «لم يتعد احدهم في السمة لفظ الامير» .

ج . بنو امية في قرطبة من ١٣٨ الى ٧٠١ للهجرة (٧٥٦ — ١٣٠١ م)

لما ازال العباسيون بني امية عن اريكة الخلافة عام ١٣٢ للهجرة (٧٤٩ م)

اضطربت الاندلس ، ولكن يوسف الفهري آخر الولاة الامويين استبد بالامر ووطد الامن .

ونجا عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك من سيف العباسيين وفر الى الاندلس ودخلها خلسة ، ولذلك سمي بعبد الرحمن «الداخل» ، ولكنه في اول الامر لم يعلن العداوة للعباسيين ولا تلقب بامير المؤمنين ولا قطع الدعوة (على المنبر يوم الجمعة) لبني العباس في بغداد . الا أنه فعل ذلك كله فيما بعد .

وكان اشهر ملوك بني امية في الاندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ — ٣٥٠ ﻫ ، ٩١٢ — ٩٦١ م) ، كثر الرخاء في ايامه وامتد ظل الامن وارتقى الادب. ولكن لم يُتوف عبد الرحمن الناصر الا بعد ان ظهر الخلاف بين اهل افريقية وبين خلفاء الاندلس ، في هذه الاثناء استبد بامور قرطبة والخلافة كلها رجل اسمه محمد بن ابي عامر .

كان الحكم بن عبد الرحمن الناصر قد جعل محمداً هذا وزيراً لولي عهده هشام . فلما توفي الحكم عام ٣٦٦ ﻫ (٩٧٦ م) ، كان عمر هشام تسع سنوات ، فطمع محمد بن ابي عامر بالدولة ، فقتل المغيرة اخا هشام يوم تولى هشام الخلافة ، وتسمى « بالمنصور» وضرب اهل الدولة بعضهم ببعض . واذا كان المنصور بن ابي عامر قد طمع بحكم الدولة ، فان ابنه عبد الرحمن قد طمع بالملك واراد ان يتمتع بالخلافة وبلقب خليفة ، فاكره هشاماً على ان يجعله ولياً للعهد من بعده .

غيظ الامويون من ذلك فخلعوا هشاماً عام ٣٩٩ ﻫ (١٠٠٩ م) ثم قتلوا عبد الرحمن ابن ابي عامر فانتهت بقتله دولة بني عامر . على ان الاضطراب لم ينته فقد زاد فيه عاملان قويان :

(أ) نشوب الخلاف بين الامويين في الاندلس وبين البربر الساكنين في الاندلس او الذين كانوا يأتون موجة اثر موجة من افريقية ،ولقد كانت الحرب بين الامويين والبربر من اهم العوامل التي ادت الى تقوض سلطان الخلافة الاموية في الاندلس وقيام دول الطوائف .

(ب) بدأ بعض العرب في الاندلس يستنجدون بملوك النصارى على قتال اخوانهم ، فكان ذلك اعظم ما نُكب به المسلمون في الاندلس .

ولما تفككت السلطة المركزية بالاضطراب والضعف جعل كل امير من العرب او البربر يستبد بالبلد الذي يحكمه او الذي يستطيع الاستيلاء عليه في الاندلس . وهكذا نشأ ما نعرفه في تاريخ الاندلس باسم رؤساء الطوائف او ملوك الطوائف . وكثرت هذه الامارات حتى قال الشاعر :

وتفرقوا شيعاً فكل قبيلة فيها امير المؤمنين ومنبر .

وما زال ضعف العرب الامويين يزيد وقوة البربر تستطيل حتى انقطعت الدولة الاموية من الارض بمقتل المعتمد بالله هشام بن محمد عام ٤٢٨ للهجرة (١٠٣٦ م) فدخلت جميع الاندلس في حكم ملوك الطوائف من البربر خاصة .

*

في هذه الاثناء كان البربر في افريقية يسعون الى تأسيس اسرة مالكة منهم ، فاجتمعت قبائل صنهاجة – ويعرفون ايضاً بالملثمين لان رجالهم كانوا يلبسون لثاماً يغطي الجزء الاسفل من الوجه الى العينين – على بعث حركة دينية فيهم وفي من جاورهم من قبائل البربر في حديث طويل وسموا جنودهم المرابطين ، اي الذين يرابطون على حدود البلاد الاسلامية لدفع العدو عنها . ولقد رأس هذه الحركة فعلاً زعماء دينيون حتى عام ٤٥١ ﻫ (١٠٥٩ م). ثم انتقلت زعامة قبائل صنهاجة الى يوسف بن تاشفين (٤٥٣ – ٥٠٠ ﻫ ، ١٠٦١ – ١١٠٧م) – فأسس الملك في اسرته وتسمى بامير المسلمين وجعل من البربر دولة مرهوبة الجانب . وبعد يوسف بن تاشفين ملك ابناؤه واحفاده ولكنهم كانوا ضعافاً فانقرضت دولة المرابطين في عام ٥٤١ للهجرة (١١٤٧م م) .

*

لما افترق امر المسلمين بالاندلس طمع بهم ملوك النصارى واخذوا يناوشونهم ليخرجوهم من شبه الجزيرة كلها . فلما عجز المسلمون عن مدافعتهم استنجد ملوك الطوائف بالاندلس والمعتمد بن عباد ملك اشبيليه خاصة بملوك البربر ، وافواهم يومذاك يوسف بن تاشفين . فقطع يوسف بن تاشفين بحر الزقاق والتقى نصارى الاندلس ، وكانوا بقيادة الفونسو الرابع ملك ليونة وقشتالة ، في معركة

الزلاقة وذلك يوم الجمعة في الثـاني عشر من رجب عـام ٤٧٩ (٢٣ تشرين الاول ١٠٨٦) فهزمهم ومنحه الله اكتافهم .

ورأى يوسف بن تاشفين ان ملوك الطوائف كانوا ضعافاً ، لا يستطيعون ان يحموا بلادهم فبسط نفوذه على الاندلس كلها ، وظل هو وقومه يحاربون الافرنج حتى عصفت بملكه عوامل الانحلال ، فاشتد الخطر على المسلمين في الاندلس من جديد .

٢ . انتقال الفلسفة الى المغرب

بلغت الفلسفة العقلية اوجها في المشرق مع ابن سينا (ت ٤٢٨ للهجرة و١٠٣٧ م). في ذلك الحين كان في المغرب فيلسوف عقلي كبير، لم يشتهر بالفلسفة العقلية، بل بالفقه الظاهري. هذا الفيلسوف هو ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، المشهور بابن حزم الاندلسي والمتوفى عام ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م).

والذي يبدو من مراجعة تآليف ابن سينا وتآليف ابن حزم ان الفلسفة في تلك الحقبة من الدهر كانت تشق لها في المغرب سبيلا مستقلا. على ان هذه «العزلة الفكرية» لم تدم طويلا. فلما جاء حجة الاسلام الغزالي، المولود عام ٤٥٠، والمتوفي عام ٥٠٥ للهجرة (١٠٥٩ — ١١١١ م)، وتكلم في الدين للفلاسفة، وفي الفلسفة للعامة، وحاول ان يهدم الفلسفة، بالرد على اتباعها، اثار ضجة كبرى بلغ صداها الى المغرب، ولكنها لم تصل في اول امرها — كما عرفنا من ابن طفيل، (ت ٥٨١ ﻫ، ١١٨٥ م) على وجهها الصحيح الكامل. غير ان هذه الفلسفة المشرقية وضحت مع الايام في المغرب وضوحاً تاماً:

١ . كان المغاربة ينظرون الى المشرق (مكة والقدس ودمشق وبغداد) على انه قبلتهم في العلم والادب والفلسفة. وكانوا جد حريصين على ان يرحلوا الى المشرق ليأخذوا عن علمائه. هذه الرحلات نقلت معها آراء، ونقلت معها كتباً في كل فن. فمن الذين رحلوا الى المشرق الطبيب يحيى بن يحيى، المعروف بابن السمينة، وكان معتزلي المذهب، متصرفاً في العلوم، متفنناً في ضروب المعارف. رحل يحيى الى المشرق ثم انصرف عائداً الى المغرب، وقد توفي عام ٣١٥ للهجرة، اي قبل وفاة الفارابي (ت ٣٣٩ ﻫ، نحو ٩٥٠ م) بربع قرن.

ومن الراحلين الى المشرق احمد وعمر ابنا يونس بن احمد الحراني، رحلا الى المشرق سنة ٣٣٠ ورجعا ٣٤٠ للهجرة (٩٣١ — ٩٤١ م) في اواخر ايام الفارابي، وقد دخلا بغداد وقرآ فيها على ثابت بن سنان احد النقلة المتأخرين.

ومنهم ايضاً ابو الحكم عمر بن عبد الرحمن ... الكرماني القرطبي، رحل الى

المشرق ثم رجع الى الاندلس واستوطن فيها مدينة سرقسطة ، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا. وبما ان الكرماني قد عاش تسعين سنة على الاقل وتوفي نحو عام ٤٥٨ للهجرة (١٠٦٦ م) ، فانني اميل الى الاعتقاد انه رحل الى المشرق قبل عام ٤٠٠ هـ .

٢ . كان الذين لا يستطيعون الرحلة من الاندلس الى المشرق ، يكتفون بتقليد المشارقة في كل شيء ، حتى ان الادب في اول عهد الفتح العربي كان تقليداً للادب المشرقي ، وقد استمر على ذلك حيناً طويلا . ولم يكتف المغاربة بأن يسموا ابن هاني الاندلسي متنبي المغرب ، اعجاباً بأبي الطيب المتنبي ، بل كانت اكثر بلدانهم تسمي مع اسمها القوطي الاصل المعرّب باسماء المدن المشهورة في سورية على الاخص ، فقد سموا اشبيلية حمص وغرناطة دمشق ...

٣ . ومع ذلك فقد كان ثمة مجرى آخر للفلسفة اليونانية الى المغرب : لقد وصل الى المغرب كتب لم تصل الى المشرق ، او انها وصلت الى المغرب ثم نالت هنالك عناية احسن من العناية التي نالتها في المشرق . من ذلك مثلا ان كتاب الادوية المفردة لديسقوريدس كان قد نقل في مدينة السلام من اليونانية الى العربية ، في ايام المتوكل (ت ٢٤٧ هـ) . ولكن اصطفن بن بسيل ناقل هذا الكتاب لم يعرف اسماء النباتات المذكورة في هذا الكتاب كلها ، فاثبت ما عرفه منها في العربية ، وما لم يعرفه تركه مثبتاً باسمه اليوناني . وانتقل هذا الكتاب الى الاندلس على هذا الشكل ، فكان الانتفاع به قاصراً على الاسماء المثبتة باللغة العربية .

وقد اتفق ان الملك ارمانيوس (رومانوس الثاني، ٩٤٥—٩٦٣م) ملك القسطنطينية هادى حوالي عام ٣٣٧ هـ (٩٤٨ م) عبد الرحمن الناصر بهدايا ثمينة كان فيها كتاب ديسقوريدس مصوراً بالولاان ولكن باللغة اليونانية . وكذلك اهداه كتاب هروسيس (Herodianus ?) المؤرخ اليوناني الذي بلغ اشده في القرن الثالث للميلاد .ولكن باللسان اللطيني (االلاتيني) . وبما انه لم يكن في نصارى الاندلس يومذاك من يقرأ اللسان الاغريقي (اليوناني) ، فقد ارسل الملك

ارمانيوس فيما بعد الى عبد الرحمن الناصر راهباً اسمه نقولا كان يعرف اللسانين الاغريقي واللطيني . وقد ساعد هذا الراهبَ في نقـــل الكتب الى اللغة العربية نفرٌ من المسلمين منهم ابو عبد الله الصقلي ، وكان يتكلم باليونانية . هكذا اندفعت حركة النقل في المغرب اندفاعاً مستقلاً عما عرفه المشرق .

ووممايدل على ان الفلسفـة اليونانيه وصلت الى المغرب عن غـير طريق المشارقة ايضاً قول ابن طفيل (ص ١٧) ان « في كتب ابن سينا اشيـاء لم تبلغ الينا عن ارسطو » . فمن اين لابن طفيل ان يعرف ذلك لولا ان الفلسفة اليونانية قـــد وصلت الى المغرب من طريقين مختلفين تصح بينهما الموازنة والمقارنـة .

وقد زعم بعضهم ان اليهود قاموا في الاندلس بالدور الذي قام به النصارى في المشرق (اي بنقل كتب الفلسفة) ، وهذا خطأ لان يهود الاندلس كانوا يعتمدون في حياتهم العلمية والفكرية على يهود المشرق (طبقـات ٢ : ٥٠) . واما حركة اليهود الفكرية في الاندلس فقد كانت متأخرة عن حركة المسلمين فيها امداً طويلا .

٤ . ومن العوامل التي انتقلت من المشرق الى المغرب المذهب المالكي الذي كان له تأثير كبير على الاتجاه الفكري هناك .

كان اهل الاندلس — واهل افريقية فيما يقال — في اول امرهم على مذهب الامام عبد الرحمن الاوزاعي المولود في بعلبك عام ٨٨ والمتوفي في بيروت عام ١٥٧ للهجرة (٧٠٧ — ٧٧٤ م) ، وقد ظل مـذهبه سائدا هناك الى اواخر القرن الهجري الثاني (٨١٥ م). ولكن منذ ذلك الحين بدأ يزاحمه مذهبان: المذهب المالكي والمذهب الحنفي. ثم تمت الغلبة للمـذهب المالكي وحده فساد في افريقيه والاندلس بلا منازع، وكان له تأثير في اتجاه التفكير على ما سترى .

كان ابو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ — ١٥٠ هـ ، ٦٩٩ — ٧٦٧ م) فقيه العراق وفقيه الدولة العباسية ، فلما انتشر مذهبه وقلّده (اتبعه فيه) اهل العراق ومسلمة الهند

والصين وما وراء النهر (نهر سيحون) وانتشر مذهبه قليلا في الاندلس وفي افريقية وبقي قويا هنالك الى حدود عام ٤٠٠ للهجرة (مطلع القرن الحادي عشر للميلاد) ثم زال بالتدريج حتى رسخ مكانه المذهب المالكي وعم المغرب باجمعه ، وذلك بعوامل عقلية وسياسية معاً .

يرى ابن خلدون (المقدمة ٤٤٨ – ٤٤٩) ان رحلة اهل المغرب عامة كانت الى الحجاز وامام الحجاز يومذاك مالك بن انس ، فتأثر المغاربة بالمذهب المالكي عن طريق الراحلين الى المشرق . ثم هو يرى ايضا ان البداوة كانت غالبة على اهل افريقية واهل الاندلس ولذلك كان تأثرهم بالمذهب المالكي اشد ، وذلك لأن الاندلس لم تكن بعد قد غرقت في تيار الحضارة . فكان اهلها واهل افريقية اقرب الى طبيعة اهل الحجاز منهم الى طبيعة اهل العراق .

على ان العنصر السياسي كان في رأيي اشد ، ذلك ان الحجاز كان مناهضاً للعراق وكان هواه مع آل علي ، حتى ان الامام مالك افتى بفساد بيعة ابي جعفر المنصور . وبما ان الامويين في الاندلس كانوا ايضاً اعداء للعباسيين سياسياً فانهم تركوا المذهب الحنفي (مذهب الدولة العباسية) ومالوا الى المذهب المالكي . ولم تكد الفلسفة تزدهر في المغرب حتى كان المغرب كله قد اصبح مالكياً .

والذي يهمنا نحن هنا ان نعلم ان وجود مذهب واحد في المغرب قلل من المناظرات المذهبية وقصر عمر علم الكلام وجعل الاتجاه الفلسفي يسير الى غاية واحدة . على انه كان لذلك ضرر ظاهر ، هو انه وضع حداً للحرية الفكرية بين الجمهور : ان الجمهور لم يتعود تشعب المذاهب فكان لذلك اشد تقيداً واقل تساهلا . ولقد استطاع الفقهاء من اجل ذلك – حين كانوا يشاءون – ان يجمعوا جميع العامة صفاً واحداً وراءهم مناهضة الفلاسفة . وقد فعلوا ذلك مراراً .

وهكذا يظهر لنا بوضوح ان انتقال الفلسفة الى المغرب جاء عن طريقين :

أ – عن طريق المشرق من كتب المشارقة ومن الاحتكاك بالمشارقة والاخذ عنهم.

ب – رأساً من المصادر اليونانية . ولقد ساعدهم ذلك على امور كثيرة ، منها

انهم بالحصول على ترجمتين لكتاب واحد – ككتاب ديسقوريدس مثلا – استطاعوا ان يكتشفوا اخطاء المشارقة ، من طريق الموازنة . ومنها ان النقل رأساً من اليونانية او اللاتينية الى العربية يجعل الكتب المنقولة اصح مما لو انها نقلت من اليونانية الى السريانية ثم الى العربية كما كان يفعل المشارقة احيانا .

٥ . اضف الى هذا كله ان حركة « كلامية » كانت قد ثارت في المغرب منذ ايام ابن حزم او قبله بقليل ، يدلنا على ذلك ما نجده في كتاب الملل والنحل لابن حزم من الرد على النصارى واليهود خاصة او على الدهرية . وما نرى فيه ايضاً من ذكر المناظرات التي كانت تحدث بين المسلمين وغير المسلمين .

ومن الادلة على استقلال الحركة الفكرية في المغرب عن الحركة الفكرية في المشرق ان كتب المشارقة قد تأخرت في الوصول الى الاندلس :

أ – لم تصل رسائل اخوان الصفا الى الاندلس الا حوالي عام ٤٠٠ للهجرة او قبل ذلك بقليل .

ب – وصل كتاب القانون لابن سينا في اوائل القرن السادس للهجرة ، (واوائل القرن الثاني عشر للميلاد) .

حتى ان هذه الكتب التي وصلت من المشرق الى المغرب فعلا منذ ايام الحكم لم تنتشر بين الناس ولا جسر كثيرون على ان يتدارسوها (١) .

ج – وفي ايام ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ ، ١١٨٥ م) لم تكن كتب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ ، ١١١١ م) قد وصلت كلها (٢) ، الى المغرب .

د – ويدهشك ان تعلم ان ابن طفيل لم يجد كتب الفارابي وابن سينا ولا كتب ارسطو نفسه وافية بالغرض الذي اراده . فموقف المغاربة لم يكن اذن موقف

(١) راجع طبقات ٢ : ٦٢ – ٦٣ .

(٢) ابن طفيل ص ١٩ .

(٣) ابن طفيل ١٣

اخذ عن الفلاسفة المشارقة بل موقف نقد لهم ايضا ، ولم يكن كذلك موقف رجل يعتمد عليهم بل موقف رجل يوازن بين ما عرفه من طريقهم وبين ما عرفه من طريق غيرهم .

ويحسن بنا هنا ان نثبت موازنة عامة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية :

١ ـ كانت كتب الفلاسفة المشارقة كابن سينا مثلا اكبر عددا من كتب الفلاسفة المغاربة كابن طفيل مثلا :

أ ـ كانت كتب المشارقة في الفلسفة العقلية عموماً شروحاً وتعاليق على الفلسفة اليونانية . وقل منهم من تعرض لنقد الفلسفة اليونانية ـ حقا او باطلا ـ كالغزالي .

ب ـ اغرم المشارقة بتقليد القدماء فارادوا ان يؤلفوا في كل فن الف فيه اولئك .

جـ ـ كان المشارقة مغرمين بالجدل ـ لانتشار علم الكلام في الشرق ـ فكان بعضهم يرد على بعض ، او كانوا يردون على من تقدمهم ، فكثرت كتبهم .

د ـ لم يكن بعض ما نعرفه من كتب المشارقة الا رسائل صغيرة او اقساما من كتاب واحد ظهرت متفرقة وباسماء مستقلة هي في الحقيقة اسماء فصول من كتاب واحد .

٢ ـ اما كتب المغاربة فكانت احسن تنسيقا واختصارا :

أ ـ كانت الفلسفة قد نضجت واستقرت ابحاثها وموضوعاتها فلما جاء الفلاسفة المغاربة عرفوا الصحيح من الفاسد واحتفظوا بما يجب ان يبقى وحذفوا ما يجب حذفه .

ب ـ فصل المغاربة بين الدين والفلسفة فجاءت كتبهم خالية من التشويش الذي يقتضي تطويلا نعرفه في كتب المشارقة .

جـ ـ تخصص المغاربة ببعض وجوه الفلسفة فاستطاعوا ان يقفوا عبقريتهم وجهودهم على نواح معينة بخلاف المشارقة الذين كتبوا في كل فن .

د ـ بنى المغاربة فلسفتهم على العلوم الرياضية والطبيعية لا على الجدل او علم الكلام . ومن شأن هذه العلوم ان تجعل التفكير مرتباً متسقاً ظاهراً .

هـ ـ عزل المغاربة العامة عن الفلسفة = لم يعتبروا فهم العامة حكما في الموضوعات الفلسفية ـ فلما كتبوا كتبهم كتبوها للحكماء امثالهم ، فكانت قيمتها بحسن البحث لا بالتأثير الخطابي.

و ـ ظهرت نقول جديدة لكتب الاقدمين ففهم المغاربة بالموزانة والمقارنة والمقابلة موضوع الفلسفة جيداً فجاء في كتبهم منسقاً مختصراً.

٣ ـ كانت كتب المغاربة احسن انتاجاً وابتكاراً :

أ ـ مال المغاربة الى الفلسفة المطلقة ، ولذلك كتبوا في الفلسفة للذتهم الخاصة لا لكسب المال كما فعل ابن سينا مثلا او للدفاع عن ايمان العامة كما فعل الغزالي .

ب ـ قويت عند المغاربة قوة الملاحظة وحب التجربة كما عند ابن طفيل مثلا في العلوم الطبيعية وعند ابن خلدون في علم الاجتماع ، فاتوا باشياء جديدة .

ج ـ وحد المغاربة جهودهم فكان ابن رشد متمما لما اراده ابن طفيل ، وكان ابن طفيل متمما لما اراده ابن باجه ، فكانت كتب المتأخرين منهم من اجل ذلك اصح واحسن من كتب الذين سبقوهم ، وكانت كتبهم عموماً اصح من كتب المشارقة .

د ـ لم يتقيد المغاربة بالدين ولا بالعامة فكتبوا ما شاءوا وبحثوا كما ارادوا : بنى ابن طفيل قصة حي بن يقظان على النشوء المرتجل والتطور الطبيعي فخالف بذلك « نظرية آدم الدينية » . ثم جاء ابن خلدون فجعل اختلاف البشر تابعاً لبيئتهم الطبيعية لا لنسبهم من نوح عليه السلام . فكثر بذلك عندهم الابتكار .

٤ ـ سيطرة العقل عند المغاربة :

أ ـ بنى المغاربة فلسفتهم على العقل بناء مطلقاً فاعتبروا العقل فوق كل شيء وحكما في كل امر من الامور . حتى ان الله معروف بالعقل وان

عبادة الله من طريق العقل افضل عندهم (كما ترى عند ابن طفيل) من عبادته على ما جاءت به الاديان .

ب ـ جعل المشارقة « الاخلاق » من حيّز الدين ، فالخير ما امر الله به والشر ما نهى الله عنه . اما المغاربة فجعلوا الاخلاق من حيز العقل واعتبروا ان الخير هو اتباع القوانين الطبيعية والتشبه بها ما امكن . وبنوا الاخلاق على الارادة لا على الانفعال النفساني .

ج ـ جعلوا السعادة الحقيقية في الاطلاع على « حقائق » العالم وعلى العلم لا على الاستهواء الديني والوهم الصوفي .

د ـ بنوا « المجتمع الصحيح » على القوانين الطبيعية وجعلوا العقـل حاكمه ولذلك لم يحتج الفلاسفة في مجتمعهم الى اطباء (لانهم يحافظون على صحتهم) ولا الى قضاة (لانهم لا يختلفون) . اما الدين فهو عند المغاربة « وازع اجتماعي » للعامة فقط .

ه ـ هنالك أمور هي عمدة في الاديان كالايمان بالبعث بعد الموت وبالقضاء والقدر . هذه امور لا يستطيع العقل ان يبت فيها ولذلك نصح المغاربـة بترك البحث فيها ، بينما المشارقة قد شغلوا بها وقتهم واستغرقوا بها كتبهم .

و ـ لما اعتبر المغاربة ان العقل هو « المميز » بين الافراد كان اهتمامهم « باصحاب الفطرة الفائقة » دون غيرهم . وهكذا اهتم المغـــاربة بالفرد ولم يهتموا بالمجموع كما فعل المشارقة عموماً والغزالي خصوصاً . لقد اراد المغاربة ان ينسحب « الافراد اصحاب الفطرة الفائقة » من المجتمع ليعيشوا حسب ما يقضي العقل ، لان مثل هذه الحياة مستحيلة بين العامة .

٣ . ترجمة ابن باجه ومعاصروه

هو ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ [١] المعروف بابن باجه بتشديد الجيم على الاصح . روى ابن خلكان والمقري ان الباجه بمعنى الفضة بلغة الفرنجة ، يعني نصارى الاندلس [٢] . فيحيى الصائغ اذن هو المعروف بباجه ، ويكون فيلسوفنا على هذا التقدير : ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ ، وربما قالوا : ابو بكر بن الصائغ او ابا بكر بن باجه . وعلى هذا يكون ابو الحسن علي ابن عبد العزيز قد وهم مرة في جعله محمد بن الصائغ ابن باجه [٣] . وتبعه في هذا الوهم ده بور بقوله . . . ابن يحيى بن الصائغ ابن باجه . ولم يفطن لذلك ايضاً محمد عبد الهادي ابو ريدة حينما نقل كتاب ده بور الى العربية (ص ٢٣٩) [٤] . وكذلك تبعه في ذلك بروكلمن [٥] ونسبه بقوله . . . ابن يحيى بن باجه .

ولقد زاد ابن خلكان في القاب فيلسوفنا « التجيبي » [٦] نسبة الى آل تجيب الذين كان منهم ملوك سرقسطة في القرن الخامس للهجرة والحادي عشر للميلاد .

مولده ومنشأه ـــ ولد ابن باجه بمدينة سرقسطة في اواخر القرن الخامس الهجري (= اواخر القرن الحادي عشر للميلاد) . ولا نعلم عن حياته الاولى شيئاً يذكر ، الا انه شب في مدينة سرقسطة وقال فيها الشعر ومدح اميرها ابا بكر بن ابراهيم ... ثم لما ولي ابو بكر بن ابراهيم الشغر

ابن طفيل ١٤ ، طبقات ٢: ٥١ ، ٦٢ . (٢) ابن خلكان ٢ : ١١ ،
المقري ٤ : ٦١٨ . (٣) طبقات ٢ : ٦٢ (٤) De Boer (5) GAL I 460
(٦) ابن خلكان ٢ : ٩ ، ١١ Munk 383, note 1

والشرق استوزر ابن باجه [٧] ، ولكن الاحوال في سرقسطة اضطربت وشد عليها الفرنجة فسقطت في يد الفونسو الاول ملك الاراغونة عام ٥١٢هـ - ١١١٨م [٨] . ويلوح لنا من رواية الفتح بن خاقان [٩] ان ابن باجه رحل عن سرقسطة قبل سقوطها بيد الافرنج ، فمر ببلنسية ثم اتى الى اشبيلية فاستقر بها وطبب فيها ، والف هنالك بعض رسائله في المنطق ـ وقد انتهى من احداها على رواية مونك [١٠] في ٤ شوال ٥١٢ ، ١٢ كـ ٢ عام ١١١٩ م .

ثم ان ابن باجه انتقل الى غرناطة ، ومنها قصد النزوح الى المغرب (شمالي غربي افريقيه) فلما مر بشاطبة وفيها الامـــير ابو اسحق ابراهيم بن يوسف بن تاشفين [١١] اعتقله فيما روى الفتح بن خاقان لسبب لا يذكره لنا ، ولكن لعـــله الزندقة . غير ان الفتح يعود فيـذكر ان الامير اطلق سراحــه . ويظهر ان حبس ابن باجه كان مقدوراً له ان يطول لولا ان والد الفيلسوف العربي المشهور ابن رشد قد سعى في تقصير مدته على ما ذكـر رينان نقـلا عن ليون الافريقي عن مؤلف عربي مجهول [١٢] .

ابن باجه والوزارة ـ وفي افريقية نال ابن باجه حظوة في بلاد المرابطين بفاس .

يقول القفطي عن ابن باجه « استوزره ابو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة [١٣] » . غير ان مونك [١٤] يشك في ذلك لان مدة وزارة ابن باجه المزعومة لا توافق الحوادث التاريخية . ان يحيى بن تاشفين هذا الذي زعموا ان ابن باجه قد وزر له

(٧) قلائد ٣٤٩ ، المقري ٤ : ١٦٨ (٨) ابن خلكان ٢ : ١١ . (٩) قـلائد ٣٤٩-٣٥١
(10) Munk 383, not, 1 vgl. UeberwegII 312, Suter 116 (١٠)
(١١) قلائد ٣٥١ ، هو غير امير المسلمين ابي اسحق ابراهيم بن تاشفين بن يوسف (Enc. Isl. I/320)
(١٢) Renan 32, 163
(١٣) القفطي ٤٠٦ ، راجع قلائد ٣٤٦ ، المقري ٤ : ٦١٨ ، Suter 116
(١٤) Munk 384, note 1.

كان والي فاس من قِبَل جده يوسف . وبعد موت يوسف بقليل اضطر يحيى عام (٥٠١ هـ ، ١١٠٧ م) الى الهرب بعد ان ثار على علي بن يوسف ، الذي جاء بعد ابيه يوسف بن تاشفين وحكم من عام ٥٠٠ الى عام ٥٣٧ للهجرة (١١٠٧ — ١١٤٣ م).

موته مسموماً ولقد كان الفلاسفة في افريقية خصوم الدّاء ، ولعل ابن باجه كان اسوأ الفلاسفة من خصومه حظاً رموه بالمروق والالحاد ، وقام الفتح ابن خاقان يغري به العامة والرؤساء . . .وقد كان ابن باجه يشارك الاطباء في صناعتهم فحسدوه حتى بلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا اهلاكه وسلمه الله منهم [1] . واخيراً نجح الطبيب ابو العلاء بن زهر في دس السم له [2] فمات متأثراً به في رمضان عام ٥٣٣ هـ — ١١٣٨) في فاس ، وبها دفن ، وكان قبره قرب قبر ابن العربي. [3] وودع ابن باجه الدنيا ولما يتجاوز مضمار الشباب.

معاصرو ابن باجه كان ابن باجة معاصراً للفيلسوفين الكبيرين ابن طفيل (نحو ٥٠٠ — ٥٨١ هـ) وابن رشد (٥٢٠ — ٥٩٥) ولكنه لم يلقهما ، فان ابن طفيل مدحه ثم قال : « فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه » [4] . واما ابن رشد فاخلق الا يكون قد اجتمع به .

ولكن ورد في كتاب ابن ابي اصيبعة [5] هذه الجملة : «وكان من جملة تلاميذ ابن باجه ايضاً القاضي ابو الوليد محمد بن رشد ». وارى ان مونك[6] على حق حينما شك في مؤدى هذه الجملة واستبعد ان يكون ابن رشد الذي ولد عام ٥٢٠هـ / ١١٢٦م قد تتلمذ على ابن باجه الذي توفي في عام ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م على الاصح وعام ٥٢٥ هـ / ١١٣٠ — ١١٣١ م في قول بعضهم [7] . اما رينان فينفي قول ابن ابي اصيبعة مرة واحدة [8] ولكنه يعود بعد ثمانية عشرة صفحة [9] الى اثباته

(١) طبقات ٢ : ٦٢ ، راجع القفطي ٤٠٦ . (٢) ده بور ٢٤٠ — ٢٤١ ، راجع . د.م . أ ١ : ٩٥ ، Ueberweg II 312 (٥) طبقات ٢: ٦٣
(٤) ابن طفيل ١٣ . (٧) طبقات ٢ : ٦٣ . (٨) P. 419 - 420
(٩) ابن خلكان ٢ : ١٠ و Munk 420 note 1 (١٠) Renan 14

على علاته .

وعندي ان جملة ابن ابي اصيبعة تفسر على وجهين اثنين : احدهما ان يكون ابن رشد تلميذ ابن باجه على المجاز ، يعني من اتباعه في فلسفته ، وهذا معقول. واما ان يكون تلميذ ابن باجه القاضي احمد بن رشد والد فيلسوفنا ، نصل الى ذلك بعد ما رأينا من قول رينان ان والد ابن رشد قد انقذ ابن باجه من سجنه [1]

وكذلك كان بينه وبين ابي جعفر بن احمد بن حسداي الطبيب صداقة لعلها نشأت بينهما قبل ان يترك ابو جعفر الاندلس الى مصر . ولقد كان ابو جعفر ابداً يراسل ابن باجه من القاهرة .

اعداء ابن باجه

واما اعداء ابن باجه فأشهرهم الفتح بن خاقان . روى القفطي ان الفتح بن خاقان الغرناطي لما الف كتابه « قلائد العقيان » ارسل الى ابن باجه يطلب منه شيئاً من شعره ، فغالطه ابن باجه مغالطة احنقته فذكره في كتابه ذكراً قبيحاً (٣) ثم بالغ ... في امره وجاوز الحد فيما وصفه به من هذه الاعتقادات الفاسدة (٤) ، فانه قال (٥) :

« رمد جفن الدين ، وكمد نفوس المهتدين ، اشتهر سخفاً وجنوناً ، وهجر مفروضاً ومسنوناً ، ناهيك من رجل ما تطهر من جنابة ... ولا استنجى من حدث ... ولا اقر بباريه ومصوره ... نظر في تلك التعاليم وفكر في اجرام الافلاك وحدود الاقاليم ورفض كتاب الله الحكيم واقتصر على الهيئة (يعني علم الفلك) ... وحكم للكواكب بالتدبير ... واجترأ عند سماع النهي والايعاد واستهزأ بقوله تعالى : ان الذي فرض عليك القرآن لرادّك الى معاد (٤) . فهو يعتقد ان الزمان دور ، وان الانسان نبات

(١) Renan 32 163

(٢) طبقات ٢ : ٥١

(٣) القفطي ٤٠٦ . (٤) ابن خلكان ٢ : ١٠ . (٥) قلائد ٣٤٦ — ٣٤٧

(٤) سورة القصص ٨٥ .

له نور ، حمامه تمامه واختطافه قطافه . وانتمت نفسه الى الضلال وانتسبت ، ونفت يوم تُجزى كل نفس بما كسبت ، فقصر عمره على طرب ولهو ... واقام سوق الموسيقى ... فهو يعكف على سماع التلاحين ويعلن بذلك الاعتقاد ولا يؤمن بشيء قادنا الى الله في اسلس قياد . مع منشأ وخيم ولؤم اصل وخيم وصورة شوهها الله وقبحها ... وقذارة ... ووضارة » .

٤ . فنونه وخصائصه العامة

كان ابن باجه على ما روى ابن ابي اصيبعة (١) « متميزاً في العربية والادب ، حافظاً للقرآن متقناً لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود ». وكان على ما قال الفتح بن خاقان في ذلك (٢) قد « اقتنى قينات ولقّنهن الاعاريض من القريض وركّب عليها (على الاعاريض) الحانا اشجى من النوح ... فسلك بذلك ابدع مسلك ... »

وكذلك كان ابن باجه « من الافاضل بصناعة الطب »، وكان ايضاً « عالماً بعلوم الاوائل ... وله تصانيف في الرياضيات والمنطق والهندسة اربى فيها على المتقدمين . وكذلك كان له تعاليق في علم الهيئة (الفلك) تدل على بروعه في هذا الفن (٣) »، حتى انه كان يحسب الخسوف والكسوف قبل وقوعهما (٤) . ولا غرو فهو الذي بعث الاتجاه الجديد في الفلك في المغرب وكان اعظم الفلكيين في القرن الثاني عشر ، كتب رسالة في اصلاح المجسطي (لبطليموس) وفي انتقاده (٥) ولقد اشتهر بالطب والرياضيات والفلك والفلسفة معاً (٦) . وهكذا نجد انه كان جمّاعة اشتغل بفنون كثيرة (٧) .

وابن باجه كأكثر الفلاسفة المسلمين خلّف لنا شعراً غير قليل في الغزل وفي الرثاء والمديح . وقصائده كلها ممزوجة بنظرات فلسفية عامة (٨) . ولعل القفطي قد بالغ حينما قال عنه (٩) : « وهو في الآداب فاضل لم يبلغ احد درجته من اهل عصره في مصره » .

---

(١) طبقات ٢ : ٦٢ ، راجع القفطي ٤٠٦ . (٢) قلائد ٣٥٣ . (٣) طبقات ٢ : ٦٢ . (٤) المقري ٤ . ٦١٦ ، ٦١٧

(٥) Ueberweg II 312 (٦) Cf. Sarton II 16, 123, 183, 273

(٧) د.م.أ ١ : ٩٥ و Sarton II 144 (٨) ابن خلكان ٢ : ١٠ ، المقري ٤ : ٦١٤ وما بعدها ، قلائد ٣٤٧ وما بعدها .

ومع كل ما يحمل الفتح بن خاقان لابن باجه من العداوة فانه لم يتمالك من التسليم بان له شعراً اجاد فيه بعض الاجادة ، فمن قوله :

ايه يا برق : قل حديثك عن نجـ ـد ، فحيـا الاله عني نجـدا
قل ، وان كان مـا تحدّثه زو راً فقد تبرد الاحاديث وجدا

ورثى الامير ابا بكر بن ابراهيم فقال فيه :

ايها الملكُ ، قد لعمري نعى الجـ ـدَ ناعيـك يوم قمنـا فنُحْنا
كم تقارعت والخطوب الى ان غادرتك الخطوب في الترب رهنا
غـير اني اذا ذكرتـك والدهـ ـر اخـال اليقين في ذاك ظنـا
وسألنا : « متى اللقاء ؟ » فقالوا : « الـ ـحشر » ! قلنا : « صبراً اليه وحزنا »

ولقد روي لنا ايضاً بيتان رثى فيلسوفنا بهما امه التي ارجح ، من سياق الحوادث التي سردها الفتح بن خاقان ، انها ماتت قبيل سقوط سرقسطة بايدي الفرنجة . قال فيها :

فيا ركب المنون ، الا رسول يبلـغ روحهـا ارجَ السلام !
سألت : متى اللقاء ؟ فقيل حتى يقوم الهـامدون من الرجـام

وهكذا يظهر لنا من هذه الابيات التي استشهدنا بها ان ابن باجه لم يكن ملحداً ولا زنديقاً كما زعموا . وكذلك ذكر ابن ابي اصيبعة (٩) قولا له يدل على التقوى هو : « حسّنْ عملكْ تفزْ بخير من الله سبحانه » . اما اذا كان في بعض آرائه الفلسفية ما يخالف به اقواله الادبية فموعدنا الكلام على ذلك عند الكلام على فلسفته . على ان القفطي يخبرنا انه كان ينحرف بالاوامر الشرعية (١٠) .

مقامه في تاريخ الفلسفة ابن باجه اول فلاسفة الاسلام — اذا اعتبرنا مدلول الفلسفة الصحيح — ومن اكثرهم شهرة . جعله ابن ابي اصيبعة (١١) في العلوم الحكمية (الفلسفية) من اجل نظّار زمانه (يعني علماء الكلام) وكذلك قال عنه القفطي (١٢) انه عالم بعلوم الاوائل (اي الفلسفة) . وعـده ابن

(٩) طبقات ٢ : ٦٣ . (١٠) القفطي ٤٠٦
(١١) طبقات ٢:٦٢ ، ٦٣ . (١٢) القفطي ٤٠٦

خلدون (١٣) في اكابر فلاسفة الاسلام في الاندلس وفي الذين بلغوا الغاية في العلوم واختصوا بالشهرة والذكر دون سواهم . واراد لسان الدين بن الخطيب (١٤) ان يجعله آخر فلاسفة الاسلام في الاندلس ، يعني خاتمتهم ، وربما اكبرهم ايضاً الى عصره .

وابن باجه من الذين اتجهوا في التفكير اتجاهاً عقلياً محضاً ، وشق هذه الطريقة لمن عاصره ولمن جاء بعده ، وكان ارسطوطاليسي النزعة على الحصر . وكان نهجه العلمي هذا وتفكيره المطلق من الاسباب التي حملت العامة على تكفيره ، ثم ادى ذلك كله الى قتله (١٥) .

ولا ريب في ان ابن باجه – اذا رجعنا الى ما نقل عنه – اول من اخذ بالعلوم العقلية منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة . ولقد اصاب رينان في قوله (١٦) : ان ابن رشد اتى بعد عصر زاه بالثقافة ، فجنى ما تعهده الذين سبقوه وفاز دونهم بغاره . ولا ريب ابداً في ان ابن باجه من اعاظم الذين عملوا على ازدهار ذلك العصر وحرصوا على ان تبلغ الفلسفة العقلية فيه ذلك المستوى الذى بلغته . وحسبك دليلاً على مقام ابن باجه في الفلسفة العقلية ان ابن رشد احتفل بكتبه احتفالا شديداً واراد ان يشرحها او انه شرحها فعلاً (١٧) .

ولما استعرض ابن طفيل في رسالته « حي بن يقظان » حال الفلسفة في المغرب قال (ص ١٤) : « ثم خلف من بعدهم خلف آخر احذق منهم نظراً واقرب الى الحقيقة . ولم يكن فيهم اثقب ذهناً ولا اصح نظراً ولا اصدق روية من ابي بكر بن الصائغ . غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته »

وكذلك ذكره ابو الحسن علي بن عبد العزيز الامام معاصره وصديقه فقال (١٨) :

(١٣) المقدمة ص ١٨١ . (١٤) راجع المقري ٤ : ٦١٨ .

(١٥) Cf. Ueberweg II. 289, 313, Sarton II. 117, 122, 144, 183.

(١٦) Cf. Renan 2. (١٧) Munk 388, Renan 67, note 1.

(١٨) طبقات ٢ : ٦٢–٦٣ .

« ان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالاندلس منذ زمان الحكم الثاني بن عبد الرحمن الناصر (٣٥٠ – ٣٦٦ ﻫ ٩٦١ – ٩٧٦ م) .

«وتردد النظر فيها فما انتهج فيها الناظر قبل ابن باجه من سبيل، وماتقيد عنهم فيها سوى ضلالات وتبديل ... واما ابو بكر فنهضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على اطوار احواله وكيفما تصرف به زمنه. وقد اثبت في الصناعة الذهنية وفي اجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعلَ المستولي على امدها » .

ومما انفرد به ابن باجه وسبق اليه انه بنى التفكير على اسس الرياضيات والطبيعيات واستخرج براهينه وادلته من الحساب والهندسة ، ولم يحاول التأثير على الناس بالاسلوب الخطابي والجدل الممل الفاسد .

الفلسفة والالهيات خاصة

وشهرة ابن باجه انما هي في الفلسفة والالهيات خاصة ، وليس ثمة شك في انه افتتح العلوم الفلسفية في الاندلس ، فانه لم يسبقه في الاندلس من العرب من نهج نهجه ، مع ان كتب الفلسفة التي صنفت في المشرق كانت قد استجلبت الى الاندلس من ازمان بعيدة (١).

وكذلك لا يجوز لنا ان نعد الفلاسفة اليهود الذين سبقوا عصر ابن باجه ذوي السبق في الفلسفة العقلية ، فان هؤلاء لم يكن لهم تأثير في الفلسفة العربية ، بل كانوا على العكس من ذلك ، هم الذين تأثروا بالفلسفة العربية (٢) حتى عدهم بعض الفلاسفة الاوروبيين « عرباً » ، ولا غرو فان بعضهم كان يكتب ايضاً باللغه العربية .

وكذلك فلاسفة الاسلام في المشرق ، فان فلسفتهم كانت مزيجاً من علم الكلام والتوفيق بين الآراء ، اكثر منها ابتكاراً في التفكير واتساقاً في الاستنتاج . اضف الى ذلك ان اثر الغزالي – وكان الغزالي اعظم فلاسفة المشرق في المغرب اثراً – انما كان اثراً سلبياً اثار انتقاداً مراً ومهاجمة له عنيفة . واما سائر فلاسفه المشرق ، كابن سينا

(١) طبقات ٢ : ٦٢

(٢) Renan 100 ; Munk 301 note, 1,2;284

والفارابي خاصة ، فيكفيك ان تعرف مقامهم الصحيح في موقف ابن رشد تجاه هذين ، اذ ينسبهما مع غيرهما الى القصور في الفهم والتخرص على الفلاسفة (١) .

وهكذا ترى ان الفيلسوف الاول الذي يستحق هذا اللقب بحق ، انما هو ابن باجه. فهو الذي فصل ، اول ما فصل ، الابحاث الدينية عن الابحاث العقلية وعزل العامة جملة واحدة عن الفلسفة .

والآن يجدر بنا ان نسوق اليك اقوال معاصري ابن باجه فيه ، وتبيان فضله على العلوم العقلية والالهيات. ولنبدأ برأي ابن طفيل(٢): « ثم خلف من بعدهم (بعد الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم) خلف آخر ، احذق منهم نظراً واقرب الى الحقيقة . ولم يكن فيهم اثقب ذهناً ، ولا اصح نظراً ، ولا اصدق روية من ابي بكر بن الصائغ .. واما من كان له معاصراً ممن وصف بانه في مثل درجته ، فلم نر له تأليفاً ... واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ــ كابن رشد مثلاً (٣) ــ فهم بعد في حد التزايد او الوقوف على غير كمال ، او ممن لم تصل الينا حقيقة امره » .

ولعل اوفى وصف لمقدرة ابن باجه ولكتبه وصل الينا ، قول معاصر ابن باجه وصديقه ابي الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام ، وكان من اهل غرناطة ، فانه قد جمع بعض اقوال ابن باجه في العلوم الفلسفية في مجموع اثبت في مقدمته ما ننقله فيما يلي عن ابن ابي اصيبعة (٤) .

« واما في العلم الالهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص بـه اختصاصاً تاماً ، الا نزعات تستقر من اقواله في « رسالة الوداع » ، و « اتصال الانسان بالعقل الفعال » ، واشارات مبددة في اثناء اقاويله ، ولكنها في غاية القوة والدلالة على نزوعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من اجله وتوطئة

(١) تهافت التهافت ٥٤، ١٦٣، ١٨٢، ١٨٤ ، ١٨٦ الخ ، وقارن طبقات ٢ : ٦٣، ابن طفيل : ١٥ ــ ١٦

(٢) ابن طفيل : ١٢ ــ ١٣ .

(٣) Renan 17 (٤) طبقات : ٢ ٦٣ .

له . ومن المستحيل ان يتنوع في التوطئات وتنفعل (كذا) له انواع الوجود على كمالها ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية ، واليه كان التشوق بالطبع لكل فطرة بارعة ذي موهبة الهية ترقيه عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات الى النور ، كما كان رحمه الله.

« وقد صدرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الانسانية على نهاية من الوجازة تعرب عما اشرنا اليه من ادراكه في العلم الالهي ، وفيما قبله من العلوم الموطئة له ، وعسى انه قد علق فيه ما لم يعثر عليه .

« ويشبه انه لم يكن بعد ابي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم ، فانك اذا قرنت اقاويله فيهـــا باقاويل ابن سينا والغزالي – وهما اللذان فتح عليهما بعد ابي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها – بان لك الرجحان في اقاويله وفي حسن فهمه لاقاويل ارسطو » .

اما تمسكه الخاص فكان بالسياسة المدنيه (١) .

(١) القفطي ٤٠٦ ، ان الترت يقرأ : المُدنية ، ص ٤٠٦

٥ . كتبه ووصفها

لم يقف سوء حظ ابن باجه عند حد الذهاب بحياته باكراً ،بل ذهب ايضاً بكثير من مؤلفاته . ولم يعرف الناس في الاعصر الاخيرة الا بضع صفحات من رسائله في ترجمات عبرية او لاتينية ، والا قليلاً من الشعر (١) . ولقد كان الظن السائد الى اليوم اننا لا نملك « نصاً من فلسفة ابن باجه باللغة العربية».

ولكن بعدان اخذت نفسي بالاهتمام بهذا الفيلسوف العظيم المغمور عرفت له :

اولا – مخطوطة برلين (٢) – وهي تقع في اربعمائة واربعين صفحة وتضم اربعاً وعشرين رسالةصغيرة في الفلسفة العقلية والطب والعلوم . ولعل في هذه المخطوطة جميع آثار ابن باجه . احببت الحصول على صورة فوتوغرافية لهذه المخطوطة فجاءني في اول الامر صحيفتان منها على سبيل النموذج . فلما كتبت لاحصل على صورة تامة لها كتب الى ان الاستاذ براتزل من جامعة مونيخ قد استعارها لمدة من الزمن . حينئذ اعددت هاتين الصحيفتين مع دراسة وافية عن ابن باجه وفلسفته ونشرت ذلك كله في مجلة الامالي (بيروت ، السنة الاولى ، العدد الحادي عشر في ١٤ تشرين الثاني عام ١٩٣٨) لمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاة هذا الفيلسوف .

ثم حالت الحرب الحاضرة دون معرفة شيء آخر عن هذه المخطوطة الثمينة .

ثانياً – مخطوطة بغداد – وهي مجموع لبعض رسائل ابن باجه تقع في اقل من مائة صفحة ، يملكها السيد عبد الرزاق الحسني ، ولم استطع ان اطلع شخصياً عليها .

ثالثاً – مخطوطة في القاهرة – (٣) هذه المخطوطة هي مجموع رسائل فلسفية مختلفة منها اربع عشر صفحة « من المقالة الاولى من كتاب تدبير المتوحد » يراها

(1) Enc. Isl. II. 366 ; د م أ ١ : ٩٥

(2) Staatsbibliothek zu Berlin. HSS. Nr. 5060, (vgl. GAL I/460)

(٣) من مجموع في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ اخلاق عشر

القارىء في آخر هذه الدراسة .

هذه الصفحات الاربع عشرة ليست جميع كتاب تدبير المتوحد ولا هي جميع المقالة الاولى منه ، ويبدو لي انها « تلخيص » لقسم من المقالة الاولى فقط.

وهنالك كذلك طردية (قصيدة في الصيد)لابن باجه في مكتبة برلين ايضاً (٤)، ومؤلف آخر في مكتبة الاسكوريال باسبانية (٥) . وقد بقي لنا من آثاره فوق ما تقدم رسالة الوداع و كتاب تدبير المتوحد ولكن باللغة العبرية ، وهذان ايضاً موجودان في مكتبة برلين العامة (٦) .

هذا ما بقي لنا من آثار هذا الفيلسوف ، اما الكتب التي الفها فكثيرة فيما يظهر ، ويحسن بنا ان نسقها فيما يلي حسب رواية ابن ابي اصيبعة (٢: ٦٣ — ٦٤):

أ — **شروح على ارسطو وتعاليق** شرح كتاب السماع الطبيعي — قول على بعض الآثار العلوية — قول على بعض كتاب الكون والفساد — قول على بعض المقالات الاخيرة من كتاب الحيوان — قول على بعض كتاب النبات .

ب — **تعاليق اخرى ومختصرات** تعاليق على كتاب ابي نصر في الصناعة الذهنية — جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه — تعاليق حكيمة وجدت متفرقة — كلام على شيء من كتب الادوية المفردة لجالينوس — كتاب اختصار الحاوي للرازي .

ج — **كتب المؤلفة مفسقة قدر الامكان** كلام في الاسطقسات (العناصر) — قول ذكر فيه التشوق الطبيعي وماهيته وابتدأ ان يعطي اسباب البرهان وحقيقته — كلام في البرهان — كلام في الاسم والمسمى — نبذ يسيرة على الهندسه والهيئة — قول على

عليها محمد عبد الهادي ابو ريدة ، وهي تقع في المجموع المذكور من صفحة ٣٣٢ الى صفحة ٣٤٥ لا الى صفحة ٣٤٦ كما ذكر (دهبور ٢٤٦ حاشية ١) .

(4) Nr. 7685,2 (GAL I. 460). (5) Ueberweg II. 312.

(6) GAL I 460.

القوة النزوعية — كلام في البحث عن القوة النزوعية وكيف هي ، ولم تنزع وبم تنزع؟— كتاب النفس — كتاب اتصال العقل بالانسان—فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالانسان— كلام في الامور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال — رسالة الوداع— قول يتلو رسالة الوداع—رسالة كتب بها الى صديقه ابي جعفر يوسف بن احمد بن حسداي بعد قدومه الى مصر— كلام في الغاية الانسانية —فصول قليلة في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها —تدبير المتوحد — كلام في المزاج بما هو طبي كتاب التجربتين على كتاب ابن وافد (بالاشتراك مع ابي الحسن بن سفيان) .

ويذكر سارتون (٢:١٣٢) ان لابن باجه قصيدة في الصيد ، ولعلها غير القصيدة في الطرد (الصيد) التي ذكرها قبل ذلك (٢: ٨٥) . وكذلك ذكر له قصيدة في الاقربذين : الادوية المفردة (٢: ١٣٣) .

ويظهر لنا ان معاصر ابن باجه وصديقه ابا الحسن علي بن عبد العزيز قد جمع مجموعاً من اقوال ابن باجه في العلوم الفلسفية (طبقات ٢: ٦٢) لعله احد المجاميع التي مر ذكرها .

ان المخطوطات الثلاث التي ظهرت اليوم ستغير احكامنا على ابن باجه تغييراً كبيراً . ولكن يتضح لنا على كل حال — حتى مما قاله الفلاسفة والعلماء والنقاد الذين عاصروا ابن باجه او رأوا كتبه ، ان ابن باجه لم يستنفد بحثاً كتبه ، بل ربما بدأ كتاباً ثم تركه قبل ان يتمه ، وربما عرض للبحث الواحد في كتب متفرقة. وعلى هذا كان التنسيق والاتساق المطلقان معدومين في كتبه . اما كتبه التامة فهي كتب وجيزه ورسائل مختلسة . ولقد صرح هو نفسه بذلك وذكر ان المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيّناً الا بعد عسر واستكراه شديد ، وان ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل (٩). ومع انه قد تناول فنون الفلسفة كلها فانه كان يميل الى السياسة المدنية ميلا خاصاً والى العلم الالهي — ما وراء الطبيعة .

---

(٩) ابن طفيل ١٤ , Vgl Ueberweg II 312 ,

ولا بأس من اعادة القول هنا بان فلسفته كانت عقلية ، وانه كان يميل الى عزل العامة عن الفلسفة اشد الميل . وتعلق ابن باجه كسائر الفلاسفة العرب بارسطو ولكن ما بقي لنا من آرائه واقواله ينكشف لنا عن انه كان يحذو ايضاً حذو افلاطون والاسكندرانيين (الافلاطونيين الحديثين). وهو على كل حال اقرب الفلاسفة الى الفارابي .

ومن الآن الى ان تطبع فلسفة ابن باجه تامة نكتفي في وصف بعض كتبه كما عرفها بعض علماء الغرب في الترجمات العبرية واللاتينية بان نقول الكلمة الموجزة الآتية :

أ . **رسالة الوداع** يظهر لنا مما ذكره مونك(١٠)

ان ابن باجة كتب هذه الرسالة الى احد اصدقائه وهو على اهبة سفر مما يخشى ألا يراه من بعده ، من اجل ذلك ضمن ابن باجه هذه الرسالة اكثر آرائه الفلسفية وخصوصاً في العلم الالهي (١١) ولقد اوجز مونك (١٢) محتوياتها ،فكان فيها القول في المحرك الاول والغاية الانسانية او الغاية من وجود الانسان ، وكيف ان الانسان يتصل بالعقل الفعال الذي يفيض من الله . وكذلك يتكلم ابن باجه في هذه الرسالة على خلود النفس البشرية . وينحي ابن باجه باللائمة على الغزالي ويقرعه بقوله : ان الطريق الصحيح في الوصول الى الله هو التفكير والتأمل الفلسفي لا « الاحوال الصوفية » وترك التفكير . وهكذا يكون ابن باجه اول من رفع لواء المقاومة في وجه الغزالي واول من وجه الفلسفة في الاندلس توجيهاً صحيحاً . (١٣)

ب . **تدبير المتوحد** وابن باجه لم يتم هذا الكتاب ايضاً ولا كتبه في الاصل بلغة يسهل فهمها كما هي الحال ايضاً في سائر كتبه (١٤) ويلوح لي ان ابن باجه انما دفعه الى تأليف هذا الكتاب «تدبير المتوحد » شدة اعجابه بالفارابي وبحياته المنفردة في عزلة عن

(١٠) P, 386 (١١) طبقات ٢ : ٦٣ (١٢) P. 386 s

(١٣) راجع ده بور ٢٤٢ ، 177

(١٤) ابن طفيل ١٣ .

الناس وعن الجمهور الغالب منهم خاصة ، وكيف انه في ذلك قد استطاع ان يبلغ من الفلسفة العقلية اكثر مما بلغه ابن سينا والغزالي اللذان حرصا على الاتصال بالعامة اشد الحرص ،الاول منهما لبلوغ مآربه السياسية ولذاته ،والثاني للحيلولة بينهم وبين الزندقة والفلسفة .

في هذا الكتاب يرينا مونك (١٥) بالاستناد الى تلخيص الفيلسوف اليهودي موسى النربوني الكتاب« تدبير المتوحد»عينه انابن باجه اجمل في كتابه هذا السبل التي يجب ان يسلكها المتوحد او المتوحدون ليحيوا حياةطيبة سعيدة تستفيد من حسنات المجتمع وتتحرر من سيئاته ،وكيف ان الانسان يعمل على رقي نفسه وعلى ترقية قواه العقلية ليتمكن في الاخير من الاتصال بالعقل الفعال وبلوغ السعادة القصوى . وجدير بالذكر هنا ان تعلم ان ابن باجه لم يرد «بالمتوحد» الشخص الذي يعتزل هذا العالم كالراهب او الناسك ،بل يعني به الرجل الذي يستطيع ان يظل عائشاً في البيئة التي هو فيها ولكنه يستطيع ان يوجد لنفسه بيئة في قلب بيئة او حكومة في وسط حكومة ، ويرمي من ذلك كله الى ان يجتمع حكماء العصر في شبه « مدينة فاضلة » كالتي تخيلها الفارابي اجتماعاً يسيطر عليه العقل والمثل العليا .

فتأثر ابن باجه بالفارابي في هذا الشأن بيّن شديد (١٦) ولكنه قد زاد على الفارابي في رأيه ، فان الاجتماع السعيد للنفوس الفاضلة الذي تخيله الفارابي بعد الموت جعله ابن باجه للاحياء الحكماء في هذه الدنيا . وهكذا يكون ابن باجه قد انحرف عن مدلول الخلود الديني اكثر من انحراف الفارابي عنه كثيراً .

ويميل رينان (١٧)الى ان ينسب الى ابن باجه في «تدبير المتوحد » نزعة صوفية . غير انني لا ارى رأيه، فان « اتصال الانسان بالعقل الفعال » الذي يرمي اليه ابن

---

(١٥) pp. 389-409

(١٦) Cf. Renan 95

(١٧) pp. 95, 99-100. Cf. Wulf. I. 125

باجه ليس « انجذاباً صوفياً » عن طريق اماتة الحواس وعزل العقـل عن معرفـة الله ، وانما هو ، اعني هذا الاتصال ، بلوغ الانسان بعقله الى العلم بالكليـات عن طريـق العقل وحده . ولعل قصة حي بن يقظـان اقرب مـا يكون من الكتب الى « تدبير المتوحد » (١٨) .

(١٨) Renan 98. Vgl. Ueberweg II. 313. Enc. R.E. IX. 881 c.

٦ . بسط فلسفته

ما دامت فلسفة ابن باجة قد عرفت في اصول مخطوطة ولكن لم تنشر كلها بعد فلا يجوز لنا بسطها بالاستناد الى روايات قد تكون ناقصة او مشوشة . الا انني اود هنا حباً بالوضوح ان اذكر كلمة كلمة عن اقسام فلسفته قدر الامكان .

ان ما استطعت ان انشره انا الى الآن ولاول مرة في تاريخ الطباعة من اصول فلسفة ابن باجه لا يشتمل على جميع اقسام الفلسفة ، فليس فيه شيء عن الطبيعيات وعلم الحياة ولا من نظرية المعرفة . ان اكثر ما عرفناه الى الآن يتناول « الحياة العقلية » وحدها : يتناول السبيل الذى يجب على الفرد ان يسلكه حتى يصل الى السعادة العقلية في هذه الدنيا . مع ان مراجعة رسائله التي اثبتها ابن ابي اصيبعة تدل على انه تناول اكثر النواحي التي يتناولها الفلاسفة عادة

أ ــ المنطق ذكر ابن طفيل (ص ١٤) ان ابن باجة كتب في المنطق . وكذلك ذكر ابن ابي اصيبعة ان له « كلاماً في البرهان » « وكلاماً في الاسم والمسمى » مما يجب ان يدخل في علم المنطق .

يقول ده بور (١) : « ويندر ان يفترق ابن باجه في كتبه المنطقية عن مذهب الفارابي » .

ب ــ ما بعد الطبيعة سأعالج هنا « ما بعد الطبيعة » مستقلة من « الالهيات » (٢) .

وكذلك يرى ده بور (٣) ان آراءه في ما بعد الطبيعة توافق على العموم ما جاء به الفارابي .

---

(١) ص ٢٤٢ و P. 177.

(٢) راجع الفارابيان ص ٧ وما بعدها . (٣) ص ٢٤٣ و p. 177

يسمى ابن باجه الموجودات « معدودات » لانها كثيرة العدد او متعددة الاشخاص ثم يقسمها قسمين عامين :

(١) المعدودات ذوات الاعظام (الاحجام ، اي كل ما له طول وعرض وعمق ، وهي الاجسام التي نشاهدها في عالمنا من البشر والشجر والابنيـة وما شاكلها) . وهذه امور «تكون وتفسد» اي تحدث وتفنى ، ولذلك يترك ابن باجه البحث فيها لانها كما يقول هو «لا تليق بالغرض الذي يبحث عنه » ذلك لان هـذه الاشياء من حيز المادة ولا يمكن ان توجد الا اذا تلبست بالمادة واحتلت مكاناً من الفراغ وحدثت في زمان ولهذا كانت في الحقيقة تابعة لعلم الطبيعيات .

(٢) المعدودات من غير ذوات الاعظام ، وهي عموماً الامور المعنوية مطلقاً كالكرم والشرف والعلم والحرب ، ثم انواع الحركات . هذه الامور يدركها العقل فقط مجردة من عنصر الزمان والمكان . فالحرب موجود معقول مطلق ليس له «حيز» يوجد فيه دون سواه وليس له ايضاً زمان خاص به . ومثل ذلك الشرف والكرم والعلم وسائر « المعقولات » من اسماء المعاني . — ولكن يجب ان نفطن الى ان ابن باجه يقصد «الحرب» مطلقة ولا يقصد « حرب رومية وقرطجنـة » او « الحرب البروسية الفرنسية » او « الحرب العالمية الاولى » . ان هذه حوادث وقعت بين حدين في قياس الزمن . اما «فكرة الحرب » فلا يمكن ان يكون لها زمن ، كما انه لا يمكن ان يكون لها عظم : اي طول وعرض وعمق .

ثم ان الحركات عند ابن باجة نوعان : نوع يعود الى «الحوادث المفردة » كسير السيارة وطيران الطيارة ومشي فلان ، فهذه كلها حوادث ، وهي تقع بين حدين من حدود الزمان . اما الحركة المطلقة التي هي قوة تدفع هـذه الآلات ، والتي تدير الكواكب ، فانها حركة دائمة خالدة ليس لها بدء ولا ينتظر ان يكون لهـا نهاية . هذه الحركة الدائمة اشرف من الحركة المتقطعة . ولعلنا نكون اكثر انصـافاً لابن باجه اذا جعلناه يقول : ان الاجسام التي تتبدى فيها الحركة الدائمة اشرف من الاجسام التي تظهر فيها الحركة المتقطعة .

والحركة الدائمة تكون عادة مستديرة او تكون مستقيمة ولكن خالدة . وبرهان ابن باجه على ان الحركة المطلقة دائمة برهان رياضي هندسي ، فهو يقول ان الاجسـام

التي نراها في عالمنا لم توجد رأساً ولا ابتداء في الاماكن التي هي فيها الآن . فكل جسم اذن يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه الحاضر من مكان سابق ، وكذلك يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه السابق من مكان آخر سابق عليه ، وهلمجرا . وهكذا لا يمكن ان نفرض للحركات بدءاً فهي من اجل ذلك ازلية (من جهة الماضي) . اما من جهة المستقبل فهي ايضاً ابدية ، وذلك لان كل خط يمكن ان يمتد ابداً الى ما لا نهاية : ان قولنا : هذا الخط يمتد من أ الى ب يدل على ان ب هي فاصل بين امتدادين وان وراء ب مسافة اخرى ، فاذا نقلنا ب الى ما وراء مركزها الحالي فكأننا نقلنا هذا «الحد الفاصل» مسافة جديدة . وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل جديد بين مسافتين فالمفروض ان هذا الخط لا يتناهى . هذه الحركات الدائمة من جهة الازل والابد معا يسميها ابن باجه «المتصلة بنفسها» اما الحركات غير الدائمة فيسميها «المتصلة من جهة الزمان» .

ولا يفهم ابن باجه بالحركة الدائمة الحركة المستمرة للاشياء في دائرة «او في استقامة» فقط ، بل يفهم بها ايضاً الحركة المعنوية كالنسل مثلا : ان وجود زيد دليل على وجود ابيه ، ووجود ابيه دليل على وجود جده وهكذا الى ما لانهاية من جهة الماضي . اما من جهة المستقبل فان الانسان يمكن ان ينسل بلا نهاية ايضاً . قد يمكن ان يقف زيد او عمرو او بكر او خالد انفسهم في زمن من ازمنة التاريخ عن النسل ، ولكن في الانسان ، كانسان او كموجود حي على الاقل ، قوة دائمة للنسل .

وهنا يخلص ابن باجه الى الموازنة بين الدوامين : فيذكر ان «الحركة» دائمة من جهة الاستمرار اذ هي لا تتوقف ولا تنقطع . اما الانسان فنوعه دائم من جهة التكثر ، اي من جهة كثرة افراده كثرة لا حد لها ، ولهذا يقول : «وظاهر ان ما توجد اجزاؤه واحداً بعد واحد (كالانسان : الجد ثم الاب ثم الابن ثم الحفيد الخ) انه ضاهى بهذا النظام ما هو ابدي ، وان التكثر يقوم له مقام الدوام» (مخطوط برلين) .

الصورة والمادة ومراتب الوجود ورأي ابن باجه في الصورة والمادة ليس افلاطونياً خالصاً ولا ارسطوطاليسيا مطلقا كما يظهر من كلام ده بور ، فهو يقول (١) : « وينطلق ابن باجه من الافتراض بانّ المادة لا يمكن ان توجد بلا صورة ما » ، فالى هذا الحد هو ارسطوطاليسي. ثم يتابع قوله فيقول : « بينما الصورة يمكن ان توجد بريئة من المادة ، والا لاستحال علينا ان نتخيل تقلب الصور على المادة » — كيف يمكن ان نتخيل صورة بدأت في الازل بالتلبس بالمادة لو لم يكن ثمت صورة مجردة مستعدة لذلك ؟ وهكذا نرى ابن باجة هنا افلاطونياً .

ولا يهتم ابن باجه بالمادة ، ثم هو لا يقيم ايضاً وزناً للصور المتلبسة بالمادة لان هذه لا تليق بالغرض الذي كتب من اجله كتبه . ومع ذلك فيجب ان نستعرض انواع الصور عنده.

يرى ابن باجه (٢) ان «كل كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود : اولها (الصورة) الروحانية العامة وهي الصورة العقلية ، والثانية الصورة الروحانية الخاصة ، والثالثة الصورة الجسمانية » .

وليس من خلاف في تحديد النوعين الاول والثالث، فالنوع الاول هو الصورة العامه للاشياء ، « وهي المعقولات الكلية » . واما النوع الثالث فهو « الصورة الجسمانيه » ، الصورة التي تظهر عليها الاجسام كما تتراءى لنا .

على ان الوضوح يقل عند الكلام على « الصورة الروحانية الخاصة » اذ يجعلها ابن باجه ثلاث مراتب جديدة : اولها معناها (معنى الصورة) الموجود في القوة الذاكرة، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك .

واذا احببنا ان نوجز هذه الانواع كلها رأينا ابن باجه نفسه يجعلها ثلاثا : الصورة العامة التي هي صور المعقولات او الصورة العقلية ، ثم الصورة الخاصة المنقسمة بدورها

---

(١) p. 178 ، راجع ٢٤٣

(٢) مخطوطة ق ٣٣٥ — ٣٣٦

قسمين ، فالقسم الاول منها هو الصورة الروحانية (المتخيلة ؟) والقسم الثاني منها هو الصورة الجسمانية (الظاهرة للحس الخارجي) (١) . ولا اعلم الترتيب الذي اتبعه مونك (٢) حتى جعل الصور الروحانيه وحدها اربعة انواع ، وفصلها كما يلي : اولا صورة الاجرام السماوية ، ثانياً العقل الفعال والعقل الفائض ، ثالثاً المعقولات الهيولانية او المادية (صور المعقولات ، او الصور المعنوية للاشياء كلها) ، رابعاً الصور الموجودة في قوى النفس (اي في الحس المشترك ، في القوة المتخيلة والقوة الذاكرة) .

والامثال على الصور الروحانية كثيرة ، منها (٣) الصورة الناتجة من صلة الوالد بالولد اوالسبب بالمسبب عنه ، او المتخلية عند ذكر فضائل النفس وخصائصها كالتودد والعبوس والعلوم وحسن الرأي والغنى والغيرة ... فكل هذه صور . ويرى ابن باجه بان هذه الصور تقوى بالاكتساب وتتفاوت قوة وضعفاً بين شعب وشعب

قوى النفس

وللنفس عند ابن باجه ستة مجموعـات من القوى : القوى الفكرية ، القوى الروحانية ، الحساسة ، المولدة ، الغـاذية والاسطقسية . وهذه تكون اما اضطرارية او اختيارية ، ولكن على درجات مختلفة في ذلك كله . فالقوى الاسطقسية (كسقوط الجسم وتأثره بالحس والحرارة) والقوة الغاذية يسميان معاً القوى الطبيعية ، ويغلب عليهما الاضطرار ولكن ايضاً على درجات متفاوتة . فسقوط الاجسام والشعور بالحرارة اضطراري محض ، اما الغذاء فليس باختيار اصلا ولا باضطرار صرفاً . والبصر مثلا اقرب الى الاختيار ، ولكن اللمس اضطرار محض . وكذلك القوة الفكرية تكون بالاضطرار ، ولولا ذلك لاستطاع الانسان ان يمسك عقله عن التصور والتصديق ، ولكنه لا يستطيع .

وابن باجه يتكلم على القوة الطبيعية عرضاً وعلى غاية من الوجازة ، ولا يهمه منها الا ما اتصل بالسلوك الانساني . امـــا القوى الفكرية والروحانية فهي غرضه من ابحاثه جميعها .

(١) مخطوطة ق ٣٣٦ . (٢) .p. 391 s . (٣) مخطوطة ق ٣٣٧ — ٣٤٠

العقل

البحث في العقل هو العنصر الاول في مراقب الاهمية عند ابن باجه. ان المعرفة الصحيحة تكون بالعقل، والمعرفة المطلقة تكون العقل، والسعادة تنال بالعقل، والاخلاق مبنية على العقل.

يستطيع الانسان ان يعرف بعقله كل شيء من ادنى دركات الوجود (المادية) الى اعلى درجات الوجود (الوجود الالهي) . والاساس الذي يبني عليه ابن باجه هذا النوع من التفكير الفلسفي اساس مادي : ان العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحاني عليه من الخارج (يعني كما يزعم المتصوفه انهم يعرفون) .

على ان ابن باجه لا يزال يعتقد بان في العالم عدداً من العقول : العقل الانساني والعقل الفعال والعقل الكلي (عقل الانسانية جمعاء) . هو يرى ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الانساني او الهيولاني فتنتقل اليه المعارف والعلوم . ثم يقول ان المعارف تعود بعد الموت الى العقل الفعال . ومجموع هذه المعارف تؤلف العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

المعرفة

والبحث في العقل يفضي بنا حتما الى البحث في المعرفة — لا اقصد نظرية المعرفة بتفاصيلها، بل ادراك الحقائق المطلقة — . اما سبيل المعرفة فهو النظر العقلي وحده . وهو يخالف الغزالي ويحمل عليه من اجل اعتماده في المعرفة على « النور الذي يقذفه الله في القلب » اي على التصوف، فقال : ان الاخيلة الحسية في التصوف الديني تحجب الحقيقة بدلا من ان تكشف عنها (١) .

الخلود والسعادة

والخلود عند ابن باجه يكون في هذه الحياة الدنيا . هو يعتقد ان للانسان عمرين : عمره الذي يحياه ما دامت روحه في بدنه، وعمره القائم على حسن الذكر بعد موته ولا سيما اذا كان يستحق هذا الذكر احسن فعلا . وقد قال ان الذكر الحسن مرغوب فيه عند اكثر الناس ولا سيما العرب ثم استشهد بقول المتنبي :

ذكر الفتى عمره الثاني (وحاجته ما قاته وفضول العيش اشغال) .

---

(١) راجع ده بور ٢٤٢، p. 177

على ان الانسان لا يشعر بهذا العمر الثاني[١]، فمتى يمكن ان يشعر بالسعادة ؟ انه يشعر بها في حياته الدنيا اذا بلغ من العلم وادراك الحقائق مبلغاً وافراً . وعلى مقدار علمه وادراكه تكون سعادته . ولقد عاب ابن باجه على المتصوفة التذاذهم عن طريق الكشف والاتصال وقال ان ذلك من عمل الخيال فقط (٢) .

الاجتماع : السياسة ومع ان ابن باجه ينصح للفيلسوف ان يعتزل المجتمع فانه لم يهمل الكتابة في الاجتماع بل كتب فصولا قليلة في السياسة المدنية (٣) وكان له اليها ميل خاص كما علمت من قبل . ولقد كان من رأيه ان يستكثر الانسان من جمع المال ويحسن القيام على تصريفه في وجوهه (٤) .

ولا ريب في ان رسالته « تدبير المتوحد » تقوم على اسس اجتماعية ولكنها اسس محدودة على كل حال . ويقول بان تدبير المدينة (سياسة الدولة) هو احد انواع التدبير المقصودة(٥) . ولا يقصد في رسالته تدبير المتوحد ان يرسم « مجتمعاً افضل» ولا هو اراد ان يصور المجتمع الراهن . ولقد رأيناه ايضاً يجعل البشر طبقات فيجعل منهم رؤساء بالطبع ومرؤوسين بالطبع ثم قوماً يرأسون غيرهم ويرأسهم غيرهم (٦) وقد تعرض ابن باجه للمجتمعات الفضلى والناقصة (٧) على نحو ما فعل الفارابي في المدنية الفاضلة .

التربية وعلم النفس يلمس ابن باجه في « تدبير المتوحد » موضوعاً يرد في علم النفس ويرد في التربية : « ادوار الطفل وما يتفق للطفل فيها من الافعال . هو يقول ان الانسان منذ طفولته الى ان يبلغ شيخوخته يتقلب صعوداً ثم هبوطاً مع تقدمه في السن ، ثم يرى نسبة معلومة بين كل سن وبين الافعال التي تلازمها عادة . وكل سن (كل دور) هي توطئة للدور الذي يأتي بعدها.

---

(١) راجع ابن باجه ق ٣٤٠ (٢) ابن طفيل ٥-٦ .
(٣) طبقات ٢ : ٦٤ . (٤) ابن طفيل ١١ . (٥) ابن باجه ق ٣٣٢ . (٦) قارن ذلك بما ذكره الفارابي وابن سينا في السياسة المدنية — الفارابيان ١٥ ، ٣٣ .
(٧) Cf. Munk 389 s

اما الذين يفعلون في دور ما يجب ان يكونوا قد فعلوه في دور سابق عليه فهؤلاء الذين في طبعهم نقص كالمعتوهين مثلاً . والذي يلفت النظر ان ابن باجه يعد الذكاء المفرط نقصاً في الطبع ايضاً . فان الذكاء الباكر يخمد باكراً ، كالنار المشتعلة في مادة سخيفة خفيفة تضطرم بشدة وسرعة ثم تخبو فجأة وبسرعة ايضاً (١) .

الاخلاق والارادة

ليست الاخلاق عند ابن باجه « وضعية » : انها ليست مستمدة من اوامر الدين ونواهيه ولا من قوانين المجتمع والدولة ، وانما هي مبنية على التفكير ومستمدة رأساً من العقل .

يقسم ابن باجه الافعال قسمين : قسماً بهيماً وقسما انسانياً . فالقسم البهيمي هو ما ينبني على الحاجة او على الانفعال ويساق ، اليه الفرد باحد هذين العاملين او بهما كليهما باطلاق . ان الفرد اذا اندفع الى الطعام بدافع من الجوع المحض فانما يعمل عملا بهيمياً ، يشرك فيه البهيم سواء بسواء ، اذ ان البهيم يقدم على الطعام او الشراب او النوم بدافع الغريزة فقط ، وليس له غاية وراء الشبع او الري او الاستجمام . وكذلك الانفعال ، فان البهيم اذا ترك وشأنه لم يؤذ احداً ولم ينفع احداً ، ولكن اذا اسيء اليه بان ضرب ضرباً شديداً كالبغل ، او خُرّب وكره كالنحل ، او ديس عليه كالحية انفعل ضرورة فرفس او لسع او لدغ . وهو في كل هذا لا يفكر بان فعله هذا سيؤدي الى نتيجة ما حسنة او سيئة ، ولا ان فعله هذا سينفعه هو على الاقل . ان عمله ليس الا « انفعالا طبيعياً » يؤدي الى نتيجة لا دخل لارادته فيها .

هذه حال البهيم على الحصر ، ولذلك يسمي ابن باجه هذا النوع من الافعال افعالا بهيمية سواء اصدرت عن بهيم او عن انسان . على ان هنالك فارقاً اساسياً : ان الانسان مؤلف في الحقيقة من جزئين : من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها او تجاهلها ولو انها اهملت لما استطاع الانسان ان يعيش ، ثم من جزء عاقل . من اجل ذلك كله لا يمكن ان يكون فعل الانسان انسانياً محضاً ، بل يجب ان يخالطه جزء بهيمي ، حتى ان هذا الجزء البهيمي يساعد مساعدة مهمة في تمام الجزء الانساني . من

(١) راجع ابن باجه ق ٣٤٠ — ٣٤٢ .

ذلك مثلا ان الانسان محتاج الى الطعام ،ففي « عملية الطعام » فعلان متميزان : اولها « الدافع الطبيعي » الموجود في البهيم ، وثانيهما « غاية قصوى مبنية على ارادة عاقلة » ، وذلك ان الانسان « يقصد » من طعامه حفظ حياته وقوته لمتابعة جهوده الانسانية ، او لنيله انواعاً من السعادة العقلية او السعادة الروحانية . فالطعـام مثلا في رأي ابن باجه ــ وفيما يتعلق بالانسان ــ عمل بهيمي وانساني في وقت واحد : بهيمي لان فيه جزءاً ينبني على الضرورة ، وانساني لان فيه جزءاً آخر مبنياً على الارادة . وهكذا يقول ابن باجه ان « اقبال الانسان على الطعام » بهيمي بالعرض ولكنه انساني بالذات .

وقد يتفق ان الانسان يشتهي نوعاً من الطعام فيأكله . فحينئذ يكون عمله بهيمياً بالذات (لانه مبني في الدرجة الاولى على اندفاع وانفعال) ، انسانياً بالعرض (لانه لم يخل من عنصر الارادة) . والارادة وحدها لا تكفي لجعل الفعل انسانياً بل يجب ان ينضاف اليها عنصر الروية (التفكير) . فلو اتفق مثلا ان انساناً كان سائراً في حديقة فخدشه عود بارز من احد الاغصان ، فلو كسر هذا العـود « لانه خدشه فقط كان فعله بهيمياً ، فاما من يكسره لئلا يخدش غيره او عن روية توجب كسره فذلك فعل انساني » .

وعلى هذا يرى ابن باجه ان الفضائل نوعان :

(١) الفضائل الشكلية ، وهي ــ مع انها فضائل ــ تنبعث من ضرورة او غريزة ، وليس فيها مجال للاراده ولاللروية ، كالوفاء في الكلب مثلا : ان الكلب مشهور بالوفاء ولكنه يفي لكل انسان وفي كل وقت ، ولا يمكن ألا يفي . هذا النوع من الفضائل لا قيمة له ــ في الانسان او البهيم ــ ولا يدخل في بحثنا ، كما يقول ابن باجه .

(٢) الفضائل الفكرية ، وهي المبنية في الدرجة الاولى على الارادة والروية . على ان الذي يفعل الفعل لاجل الرأي والصواب فقط ولا يلتفت ابداً الى مـــا يحدث في النفس البهيمية من ضرورة او انفعال ففعله هذا يجب ان يسمى الهياً لا انسانياً ، اذ لا يوجد انسان يستطيع ان يفعل ذلك (١) .

(١) راجع في كل ما مر في الاخلاق مخطوطة ق ٣٢٣ وما بعدها ، مخطوطة برلين ثم راجع Munk 391 s. ، ده بور ٢٤٥ ، p. 180

التصوف زعم نفر ان ابن باجه كان يميل الى التصوف (١) وهذا بلا ريب خطأ ، فان ابن باجـه كان يرى ان خيالات المتصوفة تحجب الحقائق (٢) . وكان هو فوق هذا كله اول من هاجم الصوفية عامة ، وابا حامد الغزالي خاصة من اجل ذلك (٣) .

ومثار الخطأ فيما اعتقد ان ابن باجة اراد اعتزال المجتمع ، او — على الاصح — اعتزال العامة ، وانه قال بنوع من السعادة العقلية ، فظن الظانون ان هذا تصوف .

اما اعتزال العامة فكان لان ابن باجه ادرك ان الحياة بينهم — فوق ما هي خطر على الفلاسفة — تمنع من التفكير وتدخل الاذى على النفس . واما القول بنوع من السعادة فعنى به ان الانسان يستطيع ، اذا احاط علماً بحقائق العالم وادرك الاسباب والمسببات ، وجد لذة وسعادة هما غير ما يجده المتصوفة . ويظهر ان ابن باجه اراد ان يصف هذه السعادة ولكنه لم يفعل .

التوحد يريد ابن باجه من الفيلسوف او الفلاسفة ان يعيشوا متوحدين اي بعيدين عن العـامة . هذا المتوحد يحتاج الى نظام يسير عليه . من اجل ذلك وضع ابن باجه كتاب « تدبير المتوحد » وبيّن فيه كيف تترقى النفس من طورها الفطري حينما تعرف ما حولها عن طريق الحواس الى طورها الاسمى حينما تعرف بالعقـــل اسمى احوال الوجود ، على نحو ما فعل ابن طفيل فيما بعد في قصة حي بن يقظان .

وتتلخص الفكرة الاساسية في « تدبير المتوحد » في ان الفلاسفة يجب ان يعيشوا حسب ما يقتضيه العقل حتى يصلوا الى السعادة الروحية التي هي اسمى مظاهر هـذه الحياة الدنيا .

***

---

(١) Renan 95, Wulf I. 225.

(٢) ده بور ٢٤٢ . (٣) ابن طفيل ١٠–١١ Munk 408-410, cf. 387.

(٤) ابن طفيل .

أثره في الشرق والغرب ابن باجه زعيم « الفلسفة العقلية » في المغرب ،وفي العالم الاسلامي . واذا كان اثره واثر اتباعه ، كابن طفيل وابن رشد، لم يكن في الشرق الاسلامي كبيراً فانه كان في الغرب المسيحي عظيما جداً (١) .

بعد ان خمدت شعلة الفلسفة الاسلامية في المشرق ، قام في المغرب من اضرمها من جديد ، وكان الفضل الاول بذلك ولا ريب لابن باجه . وقد تزعم ابن باجه الحركة العلمية والفكرية في المغرب وظل اثره ظاهراً مدة طويلة من الزمن . فمن تلاميذ ابن باجه ، الذين درسوا عليه الرياضيات شخصياً : ابو محمد عبد الله بن محمد بن سهل الضرير الغرناطي المولود عام ٤٩٠ للهجرة والمتوفي عام ٥٧١ (١١٧٦ م) [٢]

وكان ابن باجه قد انتقد « نظام بطليموس في الفلك » فتأثر به جابر بن افلح الذي اصلح المجسطي (كتاب بطليموس) بعد ان استفاد من ملاحظات ابن باجه ، وذلك في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد (٣) (ومنتصف القرن السادس للهجرة) . وكذلك تأثر ابو اسحق نور الدين البطروجي بآراء ابن باجه في الفلك حتى قاده ذلك الى القول بالحركة اللولبية (٤) .

ولعل تأثيره في الطب لم يقل عن تأثيره في الفلك ، فان العالم النباتي المشهور بابن البيطار قد استشهد كثيراً برسالته في الاقربذين (٥) (الادوية المفردة) .

على ان اثره الحقيقي كان في الفلسفة العقلية فهو الذي شق لمن جاء بعده هـــذه السبيل . ولكن سوتر (ص ١٢٥) قد اخطأ حينما عد ابن طفيل تلميذاً لابن باجه . فان ابن طفيل نفسه قال انه لم يلق شخص ابن باجه . الا ان ابن طفيل كان بلا ريب من آل ابن باجه (اي من اتبــاعه) فلقد اتبعه في طريقة تفكيره . ومــا قصة حي بن يقظان لابن طفيل في اساسها سوى فكرة « المتوحد » الذي اراده ابن باجه ان يعتزل المجتمع هو وانداده بعيدين عن العامة منصرفين الى التفكير والى الحياة حسب قوانين الطبيعة وما يقتضيه العقل (٦) . وتجد اعجاب ابن طفيل بابن باجه ومدحه اياه ظاهرين

(1) Cambridge Medieval Hist. IV. 296. (2) Suter 123-4.
(3) Sarton II. 16. (4) Sarton II. 123. (5) Sarton II. 138.
(6) Vgl. dazu Ueberweg II 313.

جليين في قصة حي بن يقظان (ص ٦-٧ ، ١٠-١١ ، ١٤) .

وكذلك ظهر اثر ابن باجه في ابن رشد ظهوراً شديداً . فابن رشد تلميذ ابن طفيل على الحصر: دله ابن طفيل على الاتجاه العقلي في الفلسفه ووجهه فيه واوصى به الامراء. فتأثر من هذه الناحية بابن باجه لانه تأثر بابن طفيل . ومما لا ريب فيه ان ابن باجه كان اول من شهر الحروب على الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي (١) فيما يتعلق بسلطان العقل خاصة (راجع ابن طفيل ٧ ، ١٠ - ١١) . فتأثر ابن رشد بذلك تأثراً بالغاً (٢) والف في ذلك عمدة كتبه : تهافت الفلاسفة ، وادل رسائله على اتجاهه الفلسفي الصحيح : « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، ثم « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » . ويرى مونك (ص ٣٨٧) ان نظرية ابن رشد في « وحدة العقل والخلود » التي سنتكلم عليها فيما بعد ، والتي اثار بها ابن رشد اوروبة النصرانية انما هي نظرية ابن باجه .

ويحسن ان نتكلم هنا على اثره في التفكير اليهودي ، لان ما يسمى « فلسفة يهودية » لم يكن في الحقيقة الا جزءاً صغيراً من الفلسفة الاسلامية . كان اول المتأثرين بابن باجه من اليهود معاصره ابو جعفر يوسف بن احمد بن حسداي ، وهو يهودي الاصل بلا ريب (٣) ، ولعله كان يهوديا . وقد كان ابن باجه يراسله ابداً ، وقد كتب له « رسالة الوداع » (طبقات ٢ : ٥١ ، ٦٤) .

وقد تأثر به ايضاً موسى بن ميمون ، وكان من احبار اليهود ورئيسهم في مصر (ت ١٢٠٤ للميلاد و ٦٠١ هـ) . لم يعرف موسى الفلسفة اليونانية الا من طريق النقول العربية ، واما آراء ارسطو خاصة فقد عرفها من كتب فلاسفة الاسلام . ونلاحظ ان تأثره بابن باجه خاصة كان عظيما (٤) فقد تأثر بنقد ابن باجه على النظام الفلكي لبطليموس (٥) . وكذلك تأثر موسى بن ميمون بابن باجه لما حاول ان يتكلم على

(1) Renan 95. (2) Cf. Sarton II. 117, 183.
(3) See Jew. Enc. under Hasdai. cf. Sarton II. 230.
(٤) راجع موسى بن ميمون ، تأليف اسرائيل ولفنسون (مصر ، الطبعة الاولى ٦١-٦٢ .
(5) Sarton II. 203.

صلة الانسان بالله وبالعقل الفعال (راجع موسى بن ميمون ٦٥ ، ٦٦) . ولا ريب في انه متأثر بابن باجه في تهكمه على المتصوفين وبغضه للتصوف (راجع موسى بن ميمون ١٣٨ و ١٣٩) .

ويظهر بجلاء ان غـاية موسى بن ميمون من تأليف اعظم كتبه « دلالة الحـائرين » يشبه من وجوه كثيرة رسالة ابن باجه في « تدبير المتوحد » وخصوصاً لان موسى بن ميمون قد الف كتابه هذا « لجماعة » من الذين اخذوا انفسهم بالكمال الانساني وازالة الاوهام السابقة ... ولمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها » . وهـو لم يقصد به « تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر الا في علم الشريعة ، بل وضعه لمن هو كامل في دينه وخلقه ، ثم نظر في علوم الفلسفة وعـــلم معانيها ، وجذبه العقل الانساني وقاده ليحله في محله » (موسى بن ميمون ٦٥) . حتى ان اسم « دلالة الحائرين » يوحي الينا انه تقليد لاسم كتاب ابن باجه « تدبير المتوحد » .

وليس ذلك بمستغرب ، فان رسالة تدبير المتوحد قد نالت من اليهود عناية خاصة بعد موسى بن ميمون ايضاً ، فقد نقلها الى العبرية موسى النربوني ، ونقلها الى اللاتينية حايم بن فيفاس وذلك كله في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد (١) (منتصف القرن الثامن للهجرة) .

وكان اثر ابن باجه في الفلسفة الاوروبية عظيما جداً ، مباشرة او غير مباشرة ، اثر فيها مباشرة لان موسى النربوني نقل تدبير المتوحد الى اللغة العبرية في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد . ثم جاء ابراهام ده بالم بعد قرن كامل ونقلها الى اللغـة اللاتينية مرة ثانية (٢) . وكذلك نجد اثر ابن باجه في كتابات بوتيوس داسيا الذي قـال بان الانسان يبلغ السعادة بالوصول الى الحقائق العلمية .

ويعجب الكثيرون اذا علموا ان ابن باجه اثر في كبار فلاسفة الكنيسة ، امثال البرتوس ماغنوس وتوما الاكويني المعروف باسم القديس توما . ان ما قاله القديس توما خاصة في الخلق وفي السبب المحرك للعالم قد سبقه اليـه ابن باجه وابن طفيل وابن رشد (٣) .

(1) Cf. Sarton II. 183. (2) Sarton II. 183.
(3) Sarton II. 117, 183 ; Munk 387, Aldo Mieli, La Science arabe 188. Ueberweg II. 439 etc., etc...

ولم يثر الكنيسة شيء في العصور الوسطى كما اثارتها نظرية ابن رشد في « وحدة العقل والخلود » (١) ، تلك النظرية التي تجعل الخلود المطلق « للعقل » الواحد المتجلي في اشخاص البشر ، وتمنع ان يخلد « الاشخاص » بعد الموت . ومعنى ذلك ان البشر اذا ماتوا لم يبق بينهم فارق قط ، وعلى هذا لا يبقى ارسطو بعد الموت افضل من نيرون ولا الانبياء افضل من الشعراء . هذه النظرية ، التي تنكر الخلود كما يراه الدين وتنكر فضل « شخص المسيح على غيره من البشر » (كما استنتجت الكنيسة لما عزمت على مقاومة هذه النظرية نفسها) ، ترجع في الحقيقة الى ابن باجه (٢) .

(١) راجع اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية للدكتور عمر فروخ (ص ١٣)

(2) Cf. Munk 387.

٧ . نماذج من فلسفته

بما انه لم يعرف الى الآن شيء من فلسفة ابن باجة باللغة العربية فقد اثرت ان انشر جميع ما عثرت عليه في القاهرة او وصل الي من برلين . وعسى ان استطيع انا او يستطيع غيري ان ينشر ما تبقى او ما يمكن ان يكتشف بعد الآن .

أ ـــ من مخطوطة برلين

بسم الله الرحمن الرحيم [و] صلى الله على محمد نبيه الكريم رب يسر برحمتك

قال ابو بكر محمد بن يحيى رحمه الله

المعدودات منها ما هي غير ذات اعظام كالحروب وما شاكلها ، ومنها من هي ذوات اعظام كاصناف الاجسام . وهذه منها ما هي في مكان ، ومنها ما هي لا في زمان كالمعقولات ، ومنها ما هي في زمان كالحركات والمتحركات الكائنة ، وبالجملة : فالامور الكاينة الفاسدة . فاما ما هو في مكان فالقول فيه ليس مما يليق بهذا الغرض .

واما ما هو في زمان فهو اما متصل بنفسه او متصل من جهة الزمان فالمتصل بنفسه الحركات كلها ، والمتصل من جهة ما هو في زمان فالموجود الكائن الفاسد وكل متصل فهو ذو اجزاء * . والمتصل اما كاين او غير كاين ، وما هو غير كاين اما ان توجد اجزاؤه معا ، وهو الاجسام المستديرة فقط ، او توجد اجزاؤه لا معا . وما توجد اجزاؤه لامعا فليكن متصلاً عليه اب ، وليكن غير متناه ، وليكن

---

(١) خط هذه المخطوطة مغربي ولكنه واضح جميل ، الا ان الهمزة ساقطة من الكلمات ، وكذلك بعض الاحرف التي تحتاج الى اعجام مهملة لا نقط عليها ولقد استدركت هذا كله . ثم ان التنقيط كالفاصلة والقاطعة والنقطة مفقود فنقطت هذا النص لان فهمه حينئذ يصبح اهون وادق .

غيرمتناه ، وليكن اجزاء منه عليها ا جـ د ه ز ب : أ جـ د ه ز ب . فـاما ان يكون : اذا كان جـ فقد كان ضرورة أ ، واذا كان د فقـد كان جـ ضرورة ، وكذلك سائرها ، وذلك هو الحركة . او يكون : لا يلزم ذلك ضرورة : بل قديوجد أ جـ معاً ، واكثر من (sic) ذلك كاشخاص الناس فانه قد يوجد الانسان وجـد جده وما بينهما معاً . فاما ان يكون كذلك (جميعها) فذلك غير ممكن ، بل لو كان ذلك ممكناً لكان ما لا نهاية له موجود (١) معاً . فاما ما لا توجد اجزاؤه معاً وهو غير متناه ومتصل فذلك الموجود واحد بالعدد ، اذ اجزاؤه غـير منحازة (بنهايات يخصها ٢) في الوجود . واما ما يوجـد اجزاء منه معا — وهو اصناف — فذلك هو المنفصل : وهوالمعدود ، ف فالاول « كم » متصل ، والثاني « كم » منفصل ، وكل واحـد من اجزائه يسمى شخصاً . ومن البّيّن أن احرى الموجودات الجسمانية بالوجود ما كان اجزاؤه معاً ، ثم المتصل ، فامـا المنفصل فهو اخس الموجودات وجوداً ، وهو اصناف اخسها وجوداً ما هو على الاقل ، واشرفها لحيوان المتناسل الذي لا (فـترة) فيه كالحيوان الذي يـلد حيواناً في نفسه ، وهو ايضاً له مراتب . ومنها الاسطقسات ، فان الاسطقسات لا توجد اجزاؤها كلها معاً ، ولا يوجد جزء بعد جزء ، بل توجد جملة منها معاً ابدا ، و (يفسد) جزء ويحدث جزء آخر . وتلخيص ذلك في غير هذا الموضع . وظاهر ان ما توجد اجزاؤه واحداً بعد آخر ، انه ضاهى بهذا النظام ما هو ابدي ، وان التكثر يقوم له مقام الدوام ، والقوى الفاعلة والمنفعلة فهي سبب الوجود . و (بهذا) يكون الشيء موجوداً (فينتظر) في القوى الفاعلة الانسانية . فان القوى المنفعلة اما ان تكون هيولانية او حيوانية . والانسان اجلّ من ان ينسب اليها . فاما قوة التعليم فهي قوة منفعلة على وجه آخر وبالجملة . وليس الغرض في هذا القول تلخيص جميعها ، بل ما يوقف عليه (عنداستيفائه) والقوة الفاعـلة كصناعة التجر . فيما يكون (التجر) ، وهي تقصد التمام فقط و (تقف) .

(١) اقرأ : موجوداً .   ٢ اقرأ : تخصها

فاما تكرار فعلها فانما يكون بالنفس النزوعيــة او بالرأي . والذي يكون من اجـل النزوعية ، مثل ما يفعل الفاعل تشوقاً الى ان يفعل فقط ، واما بالرأي فهو ان يفعل ليحصل منه غرض آخر ، وهو (نفع [1]) ذلـــك بالفعل [2] فتبين ان النفس النزوعية تشتاق الشيء الدائم ، او الشيء من حيث هو دائم ، ويسمى هذا الاشتياق نشاطا ، وعدم هذا الاشتياق هو الكسل والملل وما شاكل هذه . وبهذا الشوق يكون الفعل الذي يحـدث عن القوى الدوام . وهـذا التشوق هو حيواني محض ، لا يختص به الانسان اصلا ، فلذلك كل من فعل فعلاً ماعن (هذا) هذا النحو فقد فعل فعلاحيوانا. وظاهر ان الانسـان اذا فعل بهـذا النحو فهو (له) مـا يفعل ، لا من جهة انه الأنسان بل من جهة انه حيوان خيالاته انسانية . وظاهر انه ادرك من الابدية ذلك القدر فقط ، وهو الذي اعطيت له القوى الحيوانيـــة من الدوام فقط . واما من يفعل عن الرأي فهو انما يفعل من جهـة ما هوانسان، وذلك الرأي اما ان يكون يحرك الى ما هو دائم بذاته او الى ما هو دائم بالتكثر ، فان كان دائماً بالتكثر فنزلت تلك الغاية مـنزلة (الموطئـة) . وكانت تلك الغاية انما تستردّ اما من اجل الشهوة فتكون حيوانيـة ، او من اجـل الرأي ، وذلك يمر الى غير نهاية فسيكون هناك غاية تزاد لنفسها وهي التي اذا حصلت اكتفى بحصولها . وهذه الغايات مختلفة بحسب طبائع اشخاص الناس فـان من الناس من اعد للسكافة فقط ومنهم من اعد لغير ذلك . والغايات على ما يبين في مواضع كثيرة يخدم بعضها بعضاً وكلها تنتهي الى غاية واحـدة فـان الغـاية الانسانية واحدة وهي الرئيسية وكل غاية فهي خادمة . فالانسان الرئيسي بالطبع من كان معداً نحو هذه الغاية ، ومن لم يكن نحوها معداً فهومرؤوس بالطبع فلذلك يكون ناس مرؤسين بالطبع وناس لهم الرئاسة بالطبع وقوم يرءسون قوماً

١ دفع ؟
٢ في الهامش : الفعل ،وهو اصح

ويرسمهم آخرون   وقد تبين في مواضع كثيرة ان تلك الغاية ابدية وانها غير كائنة ولا فاسدة وايضاً اما المعقولات او واحد منها .   ولنترك الآن تلخيص اي معقول اي معقول هو ، لئلا يطول القول .   فاذا كان الفعل نحو هذه الغاية كان على الرأي ....

ب ـ مخطوطة القاهرة

ص(٣٣٢)من المقالة الاولى من كتاب تدبير المتوحد

قال ابو بكر ابن الصايغ : لفظة « تدبير » تقال على « ترتيب افعال نحو غاية مقصودة » ، ولهذا يطلقون على الآله « مدبر العالم » . وهذا (اي التدبير) قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل . ودلالتها (اي لفظة التدبير) على ما يكون بالقوة اكثر واشهر ، لان هذا التدبير مختص بالفكر الانساني . وقد يقال التدبير بعموم لكل افعال الانسان ، وبخصوص على ترتيب المدينة والمنزل . وبعض التدبير يتقدم على بعض بالشرف ، فتدبير الآله هو التدبير المطلق وهو التدبير الاشرف . والتدبير ينقسم للصواب والخطاء (كذا في الاصل) .

« فصل » ـ الحي والجماد يشتركان فيما يوجد الاسطقس ركناً منه ، مثل الهبوط الى اسفل طوعا والصعود الى فوق قسراً . ويشارك النبات بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في افعالها والانسان يشارك الحيوان غير الناطق في كل هذه ، ويشاركه ايضاً في الحس والتخيل والذكر والافعال التي توجد له عن هذه وهي النفس البهيمية ، وتمتاز (ص ٣٣٣) عن جميع هذه القوة الفكرية وما لا يكون الا بها ، فالانسان لانه من الاسطقسات تلحقه الافعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالهوي من فوق والاحتراق بالنار والانجذاب والاندفاع قسراً . ومن جهة مشاركته للنبات يلحقه ايضاً الافعال التي لا اختيار له فيها ، كالتغذي والنمو ودفع الفضل والذبول . ومن جهة مشاركته الحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه افعالها ، وبعض هذه ضرورية كالاحساس والنبض ، وبعضها اختيارية. ومن هذه (الاختيارية) شيء كالضروري مثل الانفعال من الخوف الشديد اذا ورد

بغتة ومن الشتم (كذا) . وكل ما يوجد للانسان من الافعال المختصة بما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه فهو بالاختيار . واعني بالاختيار الاراء الكاينة عن روية . والحيوان غير الناطق انما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من افعال . والانسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة ، كما يهرب من مفزع او مثل ما يكسر عوداً خدشه لانه خدشه فقط ، وهذه وامثالها افعال بهيمية . فاما من يكسره لئلا يخدش غيره ، او عن روية توجب كسره فذلك فعل انساني . وكل فعل (ص٣٣٤) يفعله لا لينال غرضاً غير فعل ذلك الفعل او من جهة انه لا ينال به . [1] وان كان له غرض ينال به لم يلحقه ذلك الفعل من النفس البهيمية ، مثل ان يأكل شيئاً لانه يشتهيه ويتفق ان يكون محتاجا له ومنتفعا باكله الا انه لم يقصد هذا ، فذلك الفعل بهيمي بالذات انساني بالعرض . فان اكله لينتفع به فاتفق ان كان شهياً عنده فذلك الفعل انساني بالذات بهيمي بالعرض . فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل التشهي او الغضب او الخوف وما شاكله . والفعل النفساني (كذا)[2] هو ما يتقدمه امر يوجبه عند فاعله الفكر (جمع فكرة) ، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني او عقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكر يقينية او مظنونة . وقل ما يوجد للانسان الفعل البهيمي خلواً من الانساني ، لانه في الاكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي . وهنا يوجد الجزء البهيمي الذي يستخدم الجزء الانساني في تحديد فعله ، واما الفعل الانساني فقد يوجد خلواً من البهيمي . واذا تعاونا كان النهوض للفعل اقوى واكثر ، وان تعاندا كان النهوض اضعف واقل . واما من يفعل (ص٣٣٥) لاجل الرأي والصواب ولا يلتفت الى ما يحدث في النفس البهيمية ففعله بان يكون الاهيا اولى من ان يكون انسانيا . وهذا يجب ان يكون فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تعاند فيه النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الامر من جهة ان الرأي قد قضى به . والفضائل الشكلية هي تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله اما ناقصاً او محروما او لم يكن اصلا ،

---

١ كذا بالاصل . ولعل الجملة ناقصة ، والملموح ان هذا العمل بهيمي

٢ اقرأ : الانساني

وكان حصوله بكره وتعسر، لان النفس البهيمية مطيعة بالطبع ، الا في الانسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي كالسبعي والخنزيري الاخلاق • وفكره هذا ثمر زايد في شره كالغذاء المحمول في البدن(السقيم).

« فصل» — كل كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود : اولها الروحانية العامة وهي الصورة العقلية ، والثانية الصورة الروحانية الخاصة ، والثالثة الصورة الجسمانية • واما الروحانية الخاصة منها ثلاث مراتب اولها معناها الموجود في القوة الذاكرة ، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة (ص٣٣٦) الصنم الحاصل في الحس المشترك • فالصورة منها خاصة ومنها عامة ، والعامة هي المعقولات الكلية ، والخاصة منها روحانية ومنها جسمانية • وكل انسان فله اجناس من القوى اولها الفكرية ، والثانية القوى الروحانية ، والثالثة الحساسة ، والرابعة المولدة ، والخامسة الغاذية ، والسادسة الاسطقسية •اما ما له عن الاسطقسية والغاذية فلا تنسب الى الحيوان ، ولذلك سماها قوم الطبيعية ، ويسمون الغاذية طبيعية • وافعال الاسطقسية (تكون) بالاضطرار صرفاً ، وافعال الغاذية لا باختيار اصلا ولا باضطرار صرفا ، وتنفصل من الاضطرارية بان المحرك في الجسم فانما يحتاج الى المتحرك وهي المادة ، وهو الغذاء . والمولدة مثل الغاذية الا انها اقرب الى الاختيار لان الاغتذاء ضروري في قوام الجسد . واما التوليد فلا تقود اليه القوة باضطرار صرف ، ولذلك قد يعده ، (اي القوة المولدة) قوم في الاختيارية . والحساسة افعالها شبيهة بهذه ، وهي لنا باضطرار وان كانت انفعالات . ومنها ما هو اقرب الى الاختيار كالبصر ، ومنها ما هو اقرب الى الاضطرار كاللمس . وكلها قد يمكننا اذا شئنا ان لا ننفعل منها كالتستر (ص٣٣٧) من الحر والتدثر للبرد • واما القوى الروحانية فلها افعال وانفعال . فاما الانفعالات الحاصلة عنها فتجري مجرى الحس ، واما الانفعالات الكاينة عنها فهي اختيارية اذا كانت انسانية ، واما اذا كانت بهيمية فهي باضطرار . واما القوة الفكرية فالتصديق والتصور فيها باضطرار ، ولو كنا (كذا) باختيار لما تصورنا ولا صدقنا بما يسوءنا ، ولكن الافعال الكائنة عنها باختيار صرف . وكل فعل من افعال القوى الاربع الناطقة فيه (للاضطرار؟) مدخل وللاختيار فيه

مدخل . والنظام والترتيب في افعال الانسان انما هو من اجل (القوة) الناطقة ، وهي لها من اجل الغاية المسماة بالعافية والسعادة .

« فصل » — والافعال الانسانية كل جزء منها باختيار ، ولذلك يمكن الانسان ان يكف حيث شاء كالكتابة وما شاكلها من الصنائع . ومنها ما للاختيار اكثر اجزائها ، غير ان الغاية فيها لشيء آخر . وهو ما تشاركه فيه قوة ليست بناطقة كالملاحة والفلاحة . ومنها ما يوجد للانسان بدؤها ، فاذا فعل ما له ان يفعل تولى الفعل محرك آخر الى تمام الفعل كالايلاد .

« فصل » — الصور الروحانية ، منها ما له (ص ٤٣٨) حال ، ومنها ما لا حال له . فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانية . واما اذا حصلت مجردة كانت من الانواع الموجودة كثيراً كالانسان ، فانه اذا رأى انساناً ما وحصلت روحانية في النفس لم يكن لتلك الروحانية رتبة ولا اثرت في النفس اثراً ، وان خطرت على البال وان ذكرت فبالعرض . ومنها ما له حال ، وهذه اصناف . منها ما حاله طبيعية مثل الوالد والولد . ومنها ايضاً حال طبيعية ، اما حال نقص كالتشويهات والامراض . وقد يسمى ما له حالُ نقص ما لا حال له ، كما يقال لرديء الصوت انه لا صوت له . واما حال الكمال فكما في الاحوال الجسمانية والنفسانية مثل حسن الصورة واعتدال الاعضاء ، وكالفضائل ، وبالجملة اما فضائل جسمانية او نفسانية او فكرية او نقائص ، هذا اذا كانت لانسان بالطبع ولم تكن له بالاكتساب . ومنها صنف آخر وهي الامور المكتسبة ، وهذه اصناف : اما صنائع واما قوى واما اخلاق واما قوى فكرية ، واما افعالها (افعال لها — ؟) . ومنها صنف آخر مثل السبب ، وتنقسم الى شرفه وخسته . وايضاً فان الصور الروحانية لها في موضوعاتها (ص ٣٣٩) مراتب هي بها اكثر روحانية واقل ، فالصورة التي في الحس المشترك هي اول المراتب الروحانية ، وهي اقرب الروحانية الى الجسمانية ، ولذلك يعبر عنها بالصنم ، اي يقال ان في الحس المشترك صنم المحسوس ، فمن الصورة التي في الخيالية ، وهذه تنسب وجود الفضائل النفسانية . ثم (هنالك) التي في القوة الذاكرة وهي اقصى مراتب الروحانية الخاصة . وكل واحد من هذه فهو الانسان موجود بالطبع والافعال النفسانيه ، اما ان يكون الغاية بها

وجود الصورة الجسمانية فقط كالاكل والشرب والدثار والمسكن . فما كان المطلوب به من هذه الالتذاذ فقط فهو جسماني محض ، وفي هذه يدخل السكر ولعب الشطرنج . ومن جعل هذه وكده فليس لصورته الروحانية عنده قدر ولا هو شاعراً بها ، ولا يبالي عدل او ترك . وما كان ضروريا فهو مشترك . واما ان يكون (تكون — ؟) الافعال نحو الصور الروحانية ، وهـــذه اصناف . الاول منهـا ما هو نحو الصورة الروحانية التي في الحس المشترك ، وهذه الافعال اما طبيعية او مكتسبة . فالمكتسبة كاشكال والوان واراييح (اراييح — ارواح — روائح) الملابس والمساكن والآلات وهؤلاء يعرفون بالمتجملون (المتجملين) . وكثيرون يؤدّون هـذه السيرة في سرهم (ص ٣٤٠) ويبروبون (يبربون) منها في جهرهم . ثم الى نحو الصورة التي في التخيل وهذه اصناف . فمنها ما يقصد بها نوع من الانفعال كالعبوس وسائر الهيئات النفسانية ، ومنها ما يقصد بها الالتذاذ كالتودد ، ومنها ما يقصد بها الكمال فقط فان عرض فيه بعض هذه فبالعرض ، وهي الفضائل الفكرية كالعلوم ، وصواب المشورة ، وحسن الاستنباط والفضائل المطلوبة كاليسار وافراط الغيرة والانفة . ومنها كمال الصورة التي في الذكر ، وهذه مؤثرة (يعني مفضلة) لذاتها عند اكثر الناس لا سيما العرب ، حتى ان اكثرهم يظن انها السعادة لا سيما اذا كانت صادقة ، ولذلك قال الشاعر :

ذكر الفتى عمره الثاني (*)

« فصل » — والانسان له احوال توجد له بحسبها افعالها قوى ما ، واحوال أخر يوجد له بها افعال قوى اخر . فالاولى توجد له في سن الطفولية (الطفولة) ، وذلك من وضعه (من وقت ولادته) الى ان يتحرك كجملة (؟) جسده الى ما يشتهيه ، فانه ما دام كذلك فانه يفعل عن النفس الغاذية . واما ما يوجد له من الحركة والتغير فليس محصوراً . واما حاله من « وقت حركته الى ما يشتهيه » الى الوقت الذي توجد له فيه الروية (ص ٣٤١) فحال الحيوان غير الناطق ، وفعله عن النفس البهيمية فقط . واما

(*) البيت للمتنبي وهو بتمامه :

ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته … ما فاته وفضول العيش اشغال

منذ توجد له الروية فهو انسان على الاطلاق . ومتى كان ذو (ذا) سن ما ولا يفعل الافعال المنسوبة لذلك (لتلك) السن فلم ينفصل (بعد) عن السن الاولى ، لانه ان نقصته القوى فهو نقص في الطبع مثل المعتوهين واما (ان) توجد له القوى ولا يفعل عنها فهو كالمعتوه . واما ان يفعل عنها الا انه يقصد الامور التي كان يقصدها في السن الاولى فهو بهيمي و (لكنه) يفعل افعال البهيمة اتم لانه يفعلها بالروية . وكال (وكل) حال في سن ما فهي توطئة لما بعدها وخادمة لها . فاذا فعل كما تقدم فقد جعل التوطئة غاية والغاية كالتوطئة . ولذلك يستقبح من الشيخ التصابي لتباعد ما بين السنين اذ بينهما سن الكهل ، ويطلب منه (من الشيخ) الحكمة وجودة الرأي ، ومن الكهل جودة الفكر وحسن الروية . فان الشيخ يجب ان تكون عنده الغايات بالفعل مفروغاً منها . واما سن الهرم فهو نظير ذينك السنين الاولين (اللذين) ليس هو فيهما انساناً على الاطلاق ، بل انساناً (كذا) ينشأ ، وهو في سن الهرم انسان يبلى . واللائق بهذا الحكمة فقط . ولذلك اذا وجدت احوال (ص ٣٤٢) سن في سن قبلها او في بعيدة منها ، مثل ان يوجد الوقار والمشورة في الصبي ، فان ذلك اما عن نقص في الطبع حتى (اذا ما) تطاولت به السن خمد ذلك سريعاً خمود النار الفاعلة في مادة سخيفة خفيفة ، واما عن مثل ما يوجد لاولاد المترفين وذوي الاحساب فانهم قد يظهرون الوقار في الوقت الذي لا يكونون اهلا له . واذا اتفق ان يكون هذا وظن بهم الفضيلة كان (هذا) سبب فساد كبير .

« فصل » — وكل فعل لا يستعمل الانسان فيه فكره فهو بهيمي لا شركة للانسانية فيه اكثر من ان الموضوع جسم خلقته خلقة جسم انسان ، الا انه مستبطن بهيمة ، وقد يوجد في كثير من الحيوان افعال وانفعالات من افعال الانسان وانفعالاته مثل العجب للطاووس والكرم للديك والملق للكلب والمكر للثعلب والحياء للاسد . الا ان هذه الاخلاق اذا كانت للبهائم كانت طبيعية للنوع ولم يختص بها شخص من ذلك النوع . وانما لم تكن هده الاخلاق فضائل للبهائم لانها تستعملها فى كل وقت سواء كان ذلك ينبغي او لا ينبغي . فالكمالات اما شكلية او فكرية ، (ص ٣٤٣)

فالفضائل الشكلية يمكن ان تشارك البهائم (الانسان) في بعضها ، لكن لا توجد الا لانواعها . وأما الفكرية فهي احوال خاصة بالصورة الروحانية الانسانية كصورة الرأي وجودة المشورة . واكثر الصنائع والحكمة هي اكمل احوال الروحانية والانسانية والبق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني ، والبقها بالدوام الوجودات العقلية . و(اما) الروحانيه (فهى) متوسطة بينهما لانها مركبة منهما: فمن العقلي استفادت طول البقاء ، ومن الجسماني استفادت تناهي البقاء .

« فصل »—من الناس من يراعي صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع الشريف . ومنهم من يراعي صورته الجسمانية فقط ، وهو الوضيع الخسيس. و (كما) ان اخس الجسمانيين من لا يحفل بالروحانية ويلتفت اليها ، كذلك افضل مراتب الشرف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت اليها اصلا . وهذا قد يقصر مـدة وجوده ، وذلك خارج عن الطبع . وهذا لا يوجد ، ولكن يوجد من هذا القسم من يتلف صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية . وهذا يكون في بعض الاحوال ، وهى التي يكون الموت فيها (ص ٣٤٤) افضل من الحياة فيها ، واختار (واختيار) هذا فعل انسان (انساني) محض .ومن شرف الكبار الانفس صنف دون هذا ، وهو الاكثر وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية ، غير انه لا يتلفهما ، اما لان صورته الروحانية لا تضطره الى ذلك ، وان اضطرته الى ذلك آثر بقاء صورته الجسمانية . واللصوص يفعلون كذلك ، وانما مقصدهم اليسار لاقامة الجسم ، فهم يبذلون اجسامهم لاجسامهم ، ويؤثرون حالا جسمانية على حال اخرى جسمانية . وكما يجب على الروحاني ان يفعل بعض الافعال الجسمانية لكن ليس لذاتها ويفعل الافعال الانسانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب ان يفعل كثيراً من الافعال الروحانية لكن لا لذاتها ، ويفعل الافعال العقلية لذاتها . فالانسان بالافعال العقلية هو الاهي (الهي) فاضل ، وهو يأخذ من كل فعل افضله ، ويشارك كل خليقة في افضل احوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بافضل الافعال . واذا بلغ الانسان الغاية القصوى وذلك بان يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً منها ويصدق عليه انه الهي فقط ، وارتفع عنه اوصاف الجسمانية الفانية واوصاف

الروحانية الرفيعة

(ص٣٤٥) « فصل » — وطبيعة الانسان هي فيما يظهر متوسطة بين الطبائع السرمدية والطبائع الكائنة الفاسدة . والامر في الانسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي ، فان الطبيعة لم تنتقل من جنس الى جنس الا بتوسط كما نجد ذلك في كل اجناس الجواهر الموجودة ، فان في الموجودات موجوداً متوسطاً بين الجماد والنبات . وكذلك من جنس الحيوان وجنس النبات متوسط من كل بقسط . فيجب ان يكون في الانسان معنى هو في تلك السرمدية ، فيكون به سرمديا ، ويكون فيه معنى يشبه (الامور) الكائنة الفاسدة فيكون به كائناً فاسداً . فالانسان من اعاجيب الطبيعة .

(الى هنا انتهى ما وجد في النسخة الاصلية) .

للمؤلف في هذه السلسلة

١ الحجاج بن يوسف
٢ عمر بن ابي ربيعة
٣ عبد الله بن المقفع
٤ الرسائل والمقامات
٥ ابن الرومي
٦ احمد شوقي
٧ ابن خلدون
٨ اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية
٠٠ ابن طفيل وابن رشد
٩ شعراء البلاط الاموي (الاخطل والفرزدق وجرير)
١٠ الفارابيان (الفارابي وابن سينا)
١١ اربعة ادباء معاصرين (ابراهيم اليازجي ، ولي الدين يكن ، مصطفى لطفي المنفلوطي ، سليمان البستاني) .
١٢ خمسة شعراء جاهليين (امرؤ القيس ، طرفة ، النابغة ، زهير ، عنترة) .
١٣ بشار بن برد .
١٤ نهج البلاغة .
١٥ اخوان الصفا .
١٦ ابن باجه والفلسفة المغربية .

في غير هذه السلسلة

ابو نواس الجزء الاول : دراسة ونقد (الطبعة الثانية) .
ابو نواس الجزء الثاني : المختار من شعره
ابو تمام
حكيم المعرة
عبقرية العرب في العلم والفلسفة

In Arabic

IBN BAJJA

(AVEMPACE)

AND THE

PHILOSOPHY IN THE MOSLEM WEST

by

D^r PHIL. OMAR A. FARRUKH

Professor of Islamic Philosophy and Arabic Literature
in the Makassid College, Beirut.

BEIRUT 1945